دكتور محفوظ علي عزّام

مبدأ التّطوّر الحيويّ لدى فلاسفة الإسلام






منتدى إقراء الثقافي

مبدأ التطور الحيوي
لدى
فلاسفة الاسلام

الطبعة الأولى

1416هـ - 1996م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

دكتور محفوظ على عزّام
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية الدراسات العربية ـــ جامعة المنيا

مبدأ التّطورّ الحيويّ
لدى
فلاسفة الاسلام

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بسم اللّه الرحمن الرحيم

تمهيد

تستمد المباحث الفلسفية قيمتها العلمية ومركزها الفكري من أهميتها في كشف حقيقة للوجود، أو من صلتها بدراسة الحياة الإنسانية، من توضيح غاية الإنسان وتنظيم سلوكه وتحديد العلاقة «الميتافيزيقية» أو «الطبيعية» بينه وبين عناصر الوجود المختلفة.

وبحثي الذي أقدمه اليوم بعنوان «مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الاسلام»، هو مما يقع تحت هذه المقالة، فهو محاولة في بحث مشكلة من أهم المشكلات الفلسفية، ألا وهي مشكلة تطور الكائنات الحية ووجودها، بما فيها الإنسان، مشكلة المشكلات.

فهو بحث في الكون، الموضوع الأول الذي تدرسه الفلسفة، مهما تتنوع المذاهب فيها أو تختلف. وهو موضوع حيوي، يشغل بال الإنسان في كل زمان ومكان. فمن منا لم يتساءل يوماً ما: لم وجد؟ وكيف وجد؟ وما العلة التي أوجدته؟ وما الغاية؟ وما المصير؟ تلك الأسئلة التي يسألها الطفل الصغير، والفيلسوف الكبير، وينساها الإنسان العادي.

حقاً، لقد تساءل الفلاسفة، وبحثوا، وأجابوا، ومن الطبيعي أن تأتي الإجابات مختلفة، تبعاً لاختلاف مناهجهم في الوصول إلى الحقيقة، وتبعاً لاختلاف نقطة البدء لكل منهم في بحثه. فمنهم من ابتدأ من «المادة»، ومنهم من ابتدأ من «الله»، ومنهم من ابتدأ من «الحس»، ومنهم من ابتدأ من «العقل»، ومنهم من ابتدأ من «القلب»، بحسب طرقهم في «المعرفة»، والمهم في الموضوع أن الجميع باحثون عن «الحقيقة»، سواء أكانوا، مثاليين، أو واقعيين ماديين، أو واقعيين إلهيين، بصرف النظر عما انتهى إليه كل منهم بعد ذلك.

والموضوع، قيد البحث، يقع في مجال الواقعية الإلهية، التي تؤمن بالله، وفي الوقت نفسه، تقر بالواقع الموضوعي للمادة.

فالفلاسفة الإسلاميون مسلمون، وهم في الوقت ذاته، يعطون للعقل قيمة كبرى، تلك القيمة التي أعطاها له خالقه سبحانه، ومن أجل هذا، فقد

بحثوا مسألة وجود الكائنات الحية وتطورها، على ضوء أن المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية، أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح، إذ المفهوم الإلهي يعتبر الله ـ لا الطبيعة ولا المادة ـ سبباً أعمق لكل وجود.

إن موضوع هذا البحث يقع في قلب الفلسفة الإسلامية، وهو موضوع درسه الفلاسفة الإسلاميون، في مجالين: أحدهما: طبيعي والآخر: ميتافيزيقي. صحيح أنهم لم يبحثوه تحت اسم «التطور»، كما هو الشأن في العلم الحديث، بل بحثوه تحت أسماء أخرى، كالتغير، والاستحالة، ومبحثهم في النفس، ما هو إلا بحث في التطور.

والحق أنه يجب الاعتراف بأن البحث في مثل هذا الموضوع مسألة صعبة، شديدة الصعوبة، لدقة الموضوع من جهة، ولتشعبه من جهة أخرى، ولاختلاف المصطلحات من جهة ثالثة. فالموضوع يحتاج إلى تطويف بمجالات كثيرة، دينية، وعلمية، وفلسفية. فلهذا كان لزاماً عليّ أن أقتصر في هذا البحث على دراسة الفلاسفة المسلمين له فقط، تاركاً ما عدا ذلك لفرصة أخرى. فكل ما أقصده الآن، هو محاولة إظهار أن «فلاسفة الإسلام» قد تناولوا موضوعاً شغل الناس، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث هاج الناس وماجوا عندما طلع عليهم «تشارلز دارون» في كتابه «أصل الأنواع The origin of species بمقولة التطور، التي كان لها بعد ذلك صداها في شتى المجالات، وحسب الناس آنئذ أن هذا فتح جديد أتى به «دارون»، وما علموا أن فلاسفة الإسلام قد تناولوا مثل هذه الموضوعات، منذ ما يزيد على ألف عام.

ولا أقصد من البحث تبيان أصالة هؤلاء الفلاسفة فحسب، فإن الأصالة قدر مشترك بين جميع الأمم والشعوب، لا، بل أقصد أن ألفت نظر الباحثين في مجال الفكر الإسلامي، والتراث الإسلامي، إلى ما في ذلك الفكر، وهذا التراث، من مباحث، تعد في نظر كثير من الباحثين والعلماء من مستحدثات هذا العصر الذي نعيشه، كما أقصد أن يهتم الدارسون بالموضوعات التي تعود على الفكر المعاصر بالخير والنفع، بحيث تكون دراستنا قريبة الصلة بحياتنا وواقعنا الفكري المعاش، حتى نسبح في البحر، بدلاً من أن نسبح في الرمال

على الشاطىء، أو أن نسبح في الهواء.

وفوق هذا وذاك أحاول أن أثبت أن الدين والعلم غير متناقضين ولا متعارضين، وصولاً إلى غاية مهمة، هي محاولة الربط بين المناهج التعليمية المختلفة، وخصوصاً الربط بين منهج الدين ومنهج العلوم، حتى يحس المتعلم أن الدين صالح للحياة، وليس بينه وبين العلم عناد ولا مضادة، الأمر الذي يوصلنا إلى وحدة فكرية، لا نشعر فيها بالتناقض بين المجالات المختلفة.

يضاف إلى هذا كله غرض ذاتي، وهو تحديد موقف فكري معين تصدر عنه كل التصرفات والمسالك التي أسلكها فيما يأتي من زمن.

ولا أظن أنني الوحيد الذي اهتديت إلى أن فلاسفة الإسلام قد تناولوا موضوع «التطور» بالدرس والتحليل، لا، بل هناك علماء أجلاء قد اهتدوا إلى هذا من قبل، فمن هؤلاء الدكتور محمد إقبال والأستاذ العقاد، والأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور، والأستاذ إسماعيل مظهر، والأستاذ حسن حسين، والأستاذ برج «Bergh»، والأستاذ سارطون «Sarton»، والأستاذ براون «Browne»، والأستاذ جرنباوم «Gruneboum»، والدكتور عبد الوهاب غزام.

غير أن ما قاله هؤلاء جميعها عن التطور عند فلاسفة الإسلام لا يعدو - في حقيقته - مجرد إشارات عابرة إلى هذا الموضوع المهم، وفي معظم الأحيان تكون هذه الإشارات عبارة عن «هوامش» فقط. الأمر الذي دعاني - حقاً - إلى أن أفرد له بحثاً مستقلاً.

ويجيء هذا البحث في قسمين، كل قسم منهما يحتوي على عدة مباحث، فالقسم الأول عبارة عن مدخل علمي للقضية، وهو يحتوي على مبحثين: الأول يتناول مفهوم التطور لغة واصطلاحاً، والمبحث الثاني يتناول مصادر مبدأ التطور، وهذه المصادر نوعان: داخلية وخارجية، دينية وغير دينية.

أما القسم الثاني، فهو يتناول العلاقة بين الخلق والتطور، وهو يحتوي على ستة مباحث:

المبحث الأول: يتناول نظرة فلاسفة الإسلام إلى العالم، من حيث قدمه وحدوثه، ممهداً لذلك بتعريف العالم وأقسامه وأصله.

المبحث الثاني: يتناول نظرة هؤلاء الفلاسفة إلى الجسم من حيث التجوهر.

المبحث الثالث: يتعرض إلى نظرتهم إلى الكائنات من حيث هي حية أو غير حية، وأصل الحياة، معقباً ذلك بنظرة القرآن الكريم إلى أصل الحياة.

المبحث الرابع: يتعرض للعلاقة بين الخلق والتطور، محتوياً على عرض سريع لصور الخلق في الفلسفة الإسلامية (علم كلام، وفلسفة، وتصوف) وموضع التطور بالنسبة لهذه الصور.

المبحث السادس: يعرض لحقيقة التطور عند فلاسفة الإسلام، ويحتوي على صور التطور في النبات والحيوان والإنسان، وأدلة هذا التطور والعوامل الفاعلة فيه، على المستوى الطبيعي.

المبحث الأخير: عبارة عن دراسة ونقد وتحليل، وفيه أتناول الموضوع على مستوى «ميتافيزيقي»، فأتناول مشكلة السببية والعلية وفاعلية الكائنات والوسائط بالدرس والتحليل، وكذلك الحركة والتغير، وصلة الله سبحانه بالكائنات، ومفهوم الطبيعة، والغاية من التطور، ثم انتهى بمشكلة الإنسان.

وقد حاولت أن أنهج نهجاً موضوعياً في كل مسائل هذا البحث، فإن كنت قد وفقت، فهذا ما أتمناه، وإن كنت لم أوفق، فقد حاولت قدر استطاعتي.

وعلى الله قصد السبيل.

دكتور محفوظ عزام

القسم الأول

مدخل علمي للقضية

المبحث الأول

مفهوم التطور - عرض ودراسة

أ ـ «التطور» في اللغة

يمكن القول بأن مصطلح «التطور» لم يرد في معاجم اللغة العربية وقواميسها، وإنما الذي ورد هو لفظ «طور» بمعانيه المختلفة.

فقد ورد في «لسان العرب» هذا اللفظ بمعنى «التارة»، فتقول: طوراً بعد طور، أي تارة بعد تارة، والناس أطوار، أي أخياف على حالات شتى، و«الطور» أيضاً ـ الحال والضرب، قال تعالى: «وقد خلقكم أطواراً»[1]، أي ضروباً وأحوالاً مختلفة، وقال ثعلب: أطواراً، أي خلقاً مختلفة، كل واحد على حدة وقال الفراء: أي نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظما. و«الطور» و«الطوار» ما كان على حذو الشيء، أو بحذائه، ويقال: هذه الدار على طوار هذه، أي حائطها متصل بحائطها على نسق واحد، و«الطور» ـ أيضاً ـ الحد بين الشيئين، وعدا طوره، أي جاوز حده وقدره، وبلغ أطواريه، أي غاية ما يحاوله، ويقال: ركب فلان الدهر وأطوريه، أي طرفيه[2].

ثم اشتق المحدثون من كلمة «طور» فعلين هما: «طور»، و«تطور» بمعنى: حول من طور إلى آخر، وتحول من طور إلى آخر، ثم اشتقوا منهما مصدرين هما: «التطوير» و«التطور»[3].

أما في الانجليزية، فأصل كلمة التطور Evolution يرجع إلى مصدر

---

(1) سورة نوح: الآية 14.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة «طور».

(3) المعجم الوسيط، مادة «طور».

لاتيني يعني «نشر الشيء المطوي»، وبهذا يعني المدلول الحرفي للكلمة الظهور التدريجي لشيء من شيء آخر[1].

من هنا يتضح أن «التطور» يعني ـ من حيث اللغة ـ الضروب، والأحوال، والخلق المختلفة، كما تعني كلمة «التطور» أيضاً ـ التدرج، والتنوع، والتناسق، والحد، والغاية، وتفيد ـ أيضاً ـ التحول من شيء إلى شيء آخر، كذلك تعني الكلمة الظهور التدريجي لشيء من شيء آخر[2].

ب ـ «التطور» في الاصطلاح

وبالمثل، لم يرد مصطلح «التطور» صريحاً في كتابات العلماء والفلاسفة المسلمين، وإنما الذي ورد هو ألفاظ تدل من بعض الوجوه على معنى التطور بالمفهوم الحديث، كما يتضح من البحث فيما بعد.

فمما ورد قولهم في تدرج الأجسام في الحدوث: «إنما شأنها (أي الأجسام) أن يكون لها أولا أنقص موجوداتها، فيبتدى منه، فيترقى شيئاً فشيئاً، إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله[3]»، وقولهم في مراتب الموجودات واتصال بعضها ببعض: «اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً، على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد[4]»، وقول ابن خلدون في مقدمته: «اعلم ـ أرشدنا الله وإياك ـ أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه، ولا تنتهي غاياته. . . ثم انظر إلى عالم التكوين، كيف ابتدأ من المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدرج. . . ومعنى الاتصال في هذه المكونات

---

(1) جراهام كانون: نظرات في تطور الكائنات الحية ص 13 من الترجمة العربية طبعة 1969 مصر.

(2) لم أرد الإكثار من إيراد كل ما وجدت في المعاجم والقواميس عن معنى التطور، لأنني لم أجد في غير ما أوردته ما يخرج عن المعاني التي أوردتها.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 26، الطبعة الثانية سنة 1940 مصر.

(4) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 86 طبعة 1319هـ بيروت.

أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان، وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا»[1]، وكذلك قولهم في المنزلة قبل الأخيرة لتطور النبات: «إلا أن أول هذه المرتبة متصل بما قبله، وهو في أفقه، وهو ما كان من الشجر على الجبال وفي البراري المنقطعة وفي الغياض وجزائر البحار، لا تحتاج إلى غرس، بل ينبت لذاته، وإن كان يحفظ نوعه بالبذر، وهو ثقيل الحركة، بطيء النشوء، ثم يتدرج من هذه المرتبة. . . ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهي إلى الأشجار الكريمة[2]».

فقولهم إن الأجسام تترقى شيئاً فشيئاً، وأنها بطيئة النشوء، وأن بغض الموجودات يستحيل بعضها إلى بعض، وأنها متصلة تشكل سلسلة مترابطة الحلقات، كل هذا يقرب من المفهوم الحديث للتطور.

أما في العصر الحديث، فقد بذلت محاولات كثيرة لتعريف التطور علمياً، فيعرفه البعض بأنه «نظام التغير الذي لا يمكن عكسه»، ويعرفه آخرون بأنه «الاستمرار أو الاتصال المنشىء Genetic Continuity ويقول ج.ب. كونجر (G.P. Conger) أن التطور يستلزم ثلاث أفكار أساسية هي: التغير في الزمان، والنظام أو الترتيب المتسلسل، والأسباب الملازمة أو المباطنة[3].

وللتطور في الفلسفة الحديثة عدة معان:

الأول: هو النمو، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلي من حال الكون إلى حال الظهور، حتى يبلغ نهايته، كمبدأ الحياة الذي ينمو وينبسط، فيخلق في المادة أطواراً وصوراً مختلفة، كالنطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، والعضلات. . . الخ.

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ص 88 ـ 89 طبعة دار الشعب ـ مصر.

(2) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 87.

(3) ج.ب. كونجر: «آراء جديدة في التطور»، نقلاً عن د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ص 229، طبعة 1972، القاهرة.

والثاني: هو التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية.

والثالث: هو التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تحديدها مسبقاً.

والرابع: هو الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المتجانس إلى غير المتجانس، أو من الأكثر تجانساً إلى الأقل تجانساً. وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه «هربرت سبنسر»[1].

وإذا دل التطوير على نمو الفرد وانتقاله من نقطة الابتداء الوحيدة الخلية الرشد الكثيرة الخلايا سعي بالتطور الفردي، وإذا دل على تبدل النوع الواحد إلى أنواع كثيرة مختلفة سمي بالتكوين النوعي.

والتطور إنما يكون بالتنوع، فالخلية الأم تكثر بالانقسام والخلايا المتولدة منها تتنوع وتصير ذات أحوال مختلفة، وخلق متباينة، وكذلك المتجانس، فهو يتكثر، ويختلف أفراده بعضها عن بعض، بتكيفها وفق شروط الوجود، شيئاً فشيئاً. والتنوع يسير وتخصص الوظائف جنباً إلى جنب، وكلما كانت الوظائف أكثر تخصصاً كانت أكثر تضامناً.

وكل فيلسوف مؤمن بالتغير والارتقاء، أو بالتنوع المصحوب بالتكامل، أو باتصال الأكوان وتبدل الموجودات، واستحالة الأشياء بعضها إلى بعض، فهو فيلسوف تطوري.

على أن أكثر العلماء يقولون اليوم أن معنى التطور يتضمن معنى

---

(1) عرض هربرت سبنسر H. Spencer.(2) نظريته في كتابه «المبادىء الأولى» الذي نشره عام 1862 أي بعد نشر كتاب «دارون»: «أصل الأنواع» بثلاث سنوات. ولا يعني هذا أن «سبنسر» قد استفاد من نظرية «دارون». ويرى سبنسر أن العالم ككل إنما يعبر عن عملية تطورية هائلة، وأدوات هذه العملية إنما توجد في «المادة» و«الحركة» و«القوة». ولقد صاغ «سبنسر» قانون التطور على النحو التالي: «التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة، وخلال هذا التكامل، وهذا التشتت، تنتقل المادة من حالة التجانس غير المتعين وغير المترابط إلى تنافر أو لا تجانس متعين ومترابط. وأثناء ذلك يطرأ على الحركة المحفوظة تحول مواز للتحول السابق». وهذا يعني أن جميع التغيرات تمثل - في رأي سبنسر - عملية تكامل وتشتت أو تكامل وتمايز. انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ص 230 ـ 231.

الارتقاء، والارتقاء يتضمن معنى الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، ومن الحسن إلى الأحسن[1].

كما أن بعض العلماء يرى أنه ليس من الضروري أن تكون التغيرات المستمرة التي تطرأ على الكائنات الحية في مسيرتها التطورية إلى الأحسن، ففي حين أن بعض الكائنات قد تحسنت عن طريق التطور، نجد أن البعض الآخر قد انحط بالتدريج إلى صور أكثر انحطاطاً، ففي بعض الحالات ساق التطور الفصائل في طرق مسدودة، وصلت بها إلى السيادة إلى حين، ليتبعها الفناء في النهاية. وتعطينا «الديناصورات» مثالاً نموذجياً لإحدى هذه الحالات، فقد سادت «الديناصورات» االأرض منذ حوالي مائة مليون عام، وأسهم عدد من العوامل في انحطاطها، فحيث أنها من الزواحف، وبالتالي من ذوات الدم البارد (التي تتغير درجة حرارة أجسامها بتغير درجة حرارة الجو) فإن المناخ الذي كان يبرد ببطء جعلها خاملة، وأنقص ذلك الجو الأبرد، والأكثر جفافاً من النباتات الوفيرة التي كانت تحتاج إليها لتغذية أجسامها الضخمة، الأمر الذي جعلها عاجزة عن تكييف نفسها مع البيئة وما يحدث فيها من تغير، وجعل حيوانات أخرى تحتل مكانها في الأهمية، بل كانت هذه الحيوانات الأدنى تتغذى على هذه الديناصورات[2].

وحين تستخدم كلمة «التطور»، فإن أول ما يتبادر إلى الأذهان هو «التطور العضوي Organic Evolution» الذي ينسب عادة إلى العالم الانجليزي «تشارلز دارون Ch. Darwin (1809 ـ 1882)، غير أن هذا يعد تصوراً شائعاً، فالتطور يشمل مجالاً أوسع من مجال التطور العضوي، بحيث يشمل الكون بما فيه، من عالم عضوي وعالم غير عضوي، فالتطور نوعان: تطور كوني عام، وتطور عضوي، والنوع الأخير ما هو إلا شكل من أشكال التطور[3].

ويلاحظ الأستاذ العقاد أن القائلين بالتطور العضوي، أي الذين يقصرون التطور على الكائنات الحية فقط، لا يلزمهم التعرض لمسألة الخلق والإيمان

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 294 ـ 295، الطبعة الأولى 1971، بيروت.

(2) وليم فرجارا: كنوز العلم ـ أسئلة وأجوبة ص 331 ـ 332 من الترجمة العربية، طبعة أولى سنة 1964 القاهرة.

(3) د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ص 228.

بالخالق، أما الذين يقولون بالتطور الكوني العام، فإنه يلزمهم أن يواجهوا مسألة الخلق في معرض كلامهم عن العالم، وعن القوى المسيرة له من خارجه أو داخله[1].

غير أني ألاحظ وأرى أنه يلزم كل قائل بالتطور أن يتعرض لمسألة الخلق، لأن التطور ـ مع أنه من موضوعات العلوم الطبيعية ـ متصل بمسألة خلق الإنسان اتصالاً وثيقاً، وبالتالي فله صلة بالعقيدة الدينية، سواء كان هذا التطور عضوياً أو غير عضوي، وسواء كانت تلك العقيدة الدينية إسلامية، أو مسيحية أو يهودية.

والتطور العضوي عبارة عن «مفهوم يتضمن الاعتقاد بأن الحيوانات والنباتات تكونت من أشكال سبقتها، نتيجة تحول تدريجي مستمر[2]»، أو هو «ظاهرة طبيعية تعني تغير صورة الكائنات الحية وظهور أنواع وأشكال جديدة منها[3]»، أو هو نظرية تفترض «أن جميع الكائنات الحية التي تعيش على الأرض قد نشأت من أصل واحد أو بضعة أصول، وأن التغيرات المختلفة التي حدثت لها قد جعلتها تتحول من كائنات بسيطة التركيب إلى أخرى أكثر تعقيداً[4]»، أو هو «عملية النمو المستمرة لنوع ما من الكائنات منذ بدء أطوار حياتها الأولى[5]».

ولا يبعد كثيراً ما قاله فلاسفة الإسلام في التطور، عن هذه المفاهيم السابقة، فالفارابي ـ مثلاً ـ يقول أن «ترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه، فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه[6]».

---

(1) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن ص 80، الطبعة الثانية 1969 بيروت.

(2) الموسوعة العربية الميسرة ص 529، بإشراف محمد شفيق غبريال، القاهرة.

(3) د. محمد عبد القادر عاشور، د. محمد كمال الدين فؤاد: محاضرات في علم النبات ص 6، جامعة القاهرة.

(4) فاطمة محجوب: دائرة معارف الشباب ص 261، الطبعة الأولى، القاهرة.

(5) المعجم العلمي المصور، ص 222، الجامعة الأمريكية، القاهرة.

(6) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 28، 29.

غير أنه يلاحظ أن المبدأ الذي راعاه فلاسفة الإسلام في التطور، هو المفاضلة والترتيب بين الكائنات، على حسب حظها من الحياة التي هي أثر من آثار النفس، أو من مشابهة الأحياء.

وهكذا يتضح مما سبق عرضه أن مصطلح «التطور» جديد في اللغة العربية وأنه مشتق من «تطور» المشتقة من لفظ «طور» التي تعني الحال والضرب والتارة والخلق المختلفة، والتدرج والتنوع والتناسق والحد والغاية، والتحول من شيء إلى شيء آخر، والظهور التدريجي. ويتضح ـ أيضاً ـ أن التطور من الناحية الاصطلاحية يعني شيئين: نظرة شاملة للكون في تدرجه وترتيبه وظهوره، وأن الكائنات الحية نشأت من أصل واحد أو عدة أصول نشوءاً تدريجياً متغيراً مستمراً، وهي تبدأ من البسيط إلى المركب، ومن الأدنى إلى الأعلى، بغية الوصول إلى الكمال، كما يتضح ـ أيضاً ـ أن نظرة فلاسفة الإسلام للتطور لا تبعد كثيراً عما يقول به التطوريون المحدثون.

هذا هو المفهوم الذي سيسير البحث على أساسه فيما يتعلق «بمبدأ التطور الحيوي لدي فلاسفة الإسلام». ولكن قبل أن يتناول البحث هذا المبدأ بالتفصيل، لا بد أن يتعرض لمصادر مبدأ التطور، حتى نتبين أصالة مفكري الإسلام، أو عدم أصالتهم في هذا الموضوع الحيوي، والخطير في الوقت نفسه.

المبحث الثاني

مصادر مبدأ التطور

أ ـ كلمة عامة

قد يظن بعض الباحثين أن «مبدأ التطور» موضوع جديد كل الجدة، على العالم في مجالي العلم والفلسفة، والواقع أن هذا رأى يجانبه الصواب، إذ القول بالتطور قول قديم، يرجع تاريخه إلى آلاف من السنين، وقد يوجد أثره في الأساطير الدينية التي وضعها حكماء بابل وآشور ومصر.

فاختلاط الأنساب بين أنواع الحيوان خاطر قديم توارثه الأقدمون من أزمنة بعيدة جداً، وندرت أمة من أمم السلف البعيد لم تتواتر فيها الأخبار والأساطير عن التناسل بين أنواع الحيوان أو بين الإنسان والحيوان، أو بين الإنس والجن، أو بين الإنس وأرباب الأساطير المشبهين بالإنسان. ومرد هذه الأخبار والأساطير ـ على أكثر ـ إلى جهل الأوائل بوظائف الأعضاء، وجهلهم بالشروط الحيوية التي تلزم للحمل والولادة، وإمكان التناسل بين الأزواج المستعدة للتناسل في النوع الإنساني، فضلاً عن سائر الأنواع، فكل ما يلد من نوعه صالح عندهم للتوليد من أنواع الأحياء[1].

ولقد بحث العرب في التطور، بل إنه كان من الأفكار الأساسية عندهم، يقول العالم الأمريكي «درابر»: «تأخذنا الدهشة أحياناً عندما ننظر في كتب العرب فنجد آراء كنا نعتقد أنها لم تولد إلا في زماننا، كالرأي الجديد في ترقي الكائنات العضوية وتدرجها في كمال أنواعها، فإن هذا الرأي كان مما يعلمه العرب في مدارسهم، وكانوا يذهبون به إلى أبعد مما ذهبنا، فكان عندهم

---

(1) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن ص 94.

يشمل الكائنات العضوية والمعادن. والأصل الذي بنيت عليه الكيمياء عندهم هو ترقي المعادن في أشكالها[1]».

ويؤكد الفيلسوف المسلم «محمد إقبال» أن فكرة التطور فكرة رئيسية في التفكير الإسلامي فيقول: «كذلك نجد فكرة التطور تتكيف في التفكير الإسلامي جنباً إلى جنب مع التفكير الرياضي[2]». كما يرى «إقبال» ـ أيضاً ـ «أن جميع خطوط التفكير الإسلامي تتجه إلى تصور الكون متحركاً متغيراً. ولهذا التصور دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية[3]».

فالمسلمون قد عرفوا التطور في علومهم وفقههم، بشهادة العدو والصديق، والحق أنه لا معنى مطلقاً لأن يسلب باحث أو مفكر ـ ولا سيما إذا كان مفكراً ممتازاً مثل «برتراند رسل» ـ الفكر الإسلامي أصالته، بحيث لا يتعدى ـ في نظره ـ أن يكون ترجمة للثقافة اليونانية فحسب، فعند «رسل»: «ليست الفلسفة العربية بذات خطر من حيث أصالة الفكر، فرجال كابن سينا وابن رشد، لا يزيدون ـ في جوهرهم ـ على شراح. وإذا أطلقنا القول على وجه التعميم، قلنا أن آراء الفلاسفة المصطبغين بقدر وافر من الروح العلمية مستمدة من أرسطو، ومن أتباع الأفلاطونية الجديدة في المنطق والميتافيزيقا، وهي مستمدة من جالينوس في الطب ومن مصادر يونانية وهندية في الرياضة والفلك، وكذلك نرى الفلسفة الدينية عند المتصوفة مزيجاً من العقائد الفارسية القديمة، وقد أبدى المؤلفون باللغة العربية بعض الأصالة في الرياضة والكيمياء، وأصالتهم في الكيمياء إنما جاءت نتيجة عرضية لأبحاثهم في استخراج الذهب من المعادن الخسيسة. فقد كانت المدنية الإسلامية أيام مجدها تدعو إلى الإعجاب في الفنون، وفي كثير من الأساليب الفنية، لكنها لم تبين شيئاً من القدرة على التفكير التأملي المستقل في الأمور النظرية. فأهميتها التي لا ينبغي أن يقلل من شأنها هي أهمية الناقل، ذلك أن العصور

---

(1) نقلاً عن محمد فريد وجدي: الإسلام دين علم خالد ص 233، الطبعة الثانية.
وقارن محمد قطب: التطور والثبات في حياة البشر ص 39 طبعة 1974 دار الشروق.

(2) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 154، الطبعة الثانية 1968 القاهرة.

(3) المرجع السابق ص 159.

المظلمة توسطت الطريق بين المدنية الأوروبية القديمة، والحديثة[1]».

ولا أدري كيف يبدع قوم في بعض العلوم المهمة كالرياضة والكيمياء، وكذلك في الفنون والأساليب الفنية، ثم يتخطاهم باحث أو مفكر، ويجعل المدنية أوروبية، قديمة وحديثة؟.

على أنه مما يجدر الإشارة إليه أن إثبات الأصالة للفكر الإسلامي[2]، لا يعني ـ بحال من الأحوال ـ أن مفكري الإسلام قد ابتدعوا مبدأ التطور ابتداعاً، فهذا أمر يأباه منطق الأصالة ذاته، إذ الأصالة ـ كما قلت في المقدمة ـ قدر مشترك بين جميع الأمم والشعوب. الأمر الذي يدعو البحث لأن يتعرض للأفكار السابقة على الفكر الإسلامي، القائلة بالتطور.

ب ـ مصادر أجنبية

1 ـ يمكن القول بأن جميع الحضارات القديمة قد اشتملت على قصص وأساطير تتحدث عن الخلق، ووجود الكائنات الحية وتطورها. فالتطور يرجع تاريخه إلى آلاف من السنين ـ كما قلت سابقاً ـ وقد يوجد أثره في الأساطير الدينية التي وضعها حكماء بابل وآشور ومصر، فكانوا يقولون بأن أثر الكواكب واشتراك بعضها مع بعض كان السبب في نشوء الأحياء في الأرض، وأنها لم تنشأ إلا بالتدريج، درجة على درجة، وأنه بتأثير الكواكب السيارة في عناصر الأرض قد تعاقبت الأحياء فيها، حتى أنهم ليرون في خلق الإنسان خرافة من خرافاتهم، إذ يقولون أنه في بدء التكوين لم يكن إلا كتلة لزجة من المادة لا شكل لها ولا صورة، اللهم إلا نفثة من الحياة نفثها الخالق فيها، ومن ثم أثرت الطبيعة في تلك المادة في أطوار من النشوء بلغت في حدها الأخير الصورة البشرية.

---

(1) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية 2/ 196 من الترجمة العربية الطبعة الثانية 1968.

(2) لاستيفاء مناقشة مدى أصالة الفكر الإسلامي، يرجع إلى كتاب الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: من قضايا الفكر الإسلامي، فالباب الأول معقود للدفاع عن أصالة الفكر الإسلامي وعن تجديده، ويقارن أيضاً كتاب «في الفلسفة الإسلامية ـ دراسة ونصوص تنشر لأول مرة» ص 9 وما بعدها، وكذلك كتاب «دراسات فلسفية وأخلاقية ص 150 وما بعدها، لنفس الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر.

وكانوا يقولون بأن الدور الكامل سبعة آلاف سنة ينفرد كل كوكب من الكواكب السيارة في التأثير ألف سنة منها بنفسه، ثم يشترك معه في ستة الآلاف التي يكمل بها الدور كوكب من الكواكب الأخرى، وهكذا دواليك على مر العصور وتتالي الأجيال، وأن اشتراك كل كوكب من الكواكب صاحب الدور ينتج تأثيراً خاصاً، وأن ذلك هو السبب في اختلاف صور الأحياء وتباين الأنواع[1].

وهناك خرافة «بابلية» تقول أن الإله «مردوخ» أثناء تمرد وقع بين الآلهة، أخذ الإلاهة «تايمات» وشقها كالسمك الصدفي إلى قسمين، فصار نصفها الأول «الأرض»، والنصف الآخر «السماء». وقيل إن الآلهة إذا أخذت الأوعية الدموية لإله آخر كان قد قتل، صنعت الجنس البشري[2].

ويذكر أن البابليين لما دونوا قصة الطوفان جعلوا أنواع الحيوانات التي حملها «نوح» معه في السفينة أصل الحيوانات كلها[3]. وعند المصريين القدماء قالت إحدى الخرافات أن إله الشمس «رع» قد خلق الجنس البشري من دموعه[4].

ويرى العالم الانجليزي «جراهام كانون» أنه كانت هناك فكرتان عن أصل الكائنات، تمثل الواحدة منهما طرف النقيض بالنسبة إلى الأخرى، إحداهما درامية فجائية، وقد نشأت في أرض ما بين النهرين؟ وثانيتهما متدرجة متصلة، وقد نشأت في «مصر»، ثم ترعرعت ونضجت في الفكر الإغريقي. ويرى «كانون» أيضاً أن «فيثاغورس» هو الذي نقل فكرة الاستمرارية أو الاطرادية من «مصر» إلى «اليونان»، وكان لها أثرها في فكرة التطور التي قال بها «أرسطو»[5].

أما في اليونان فأول من تحدث عن التطور النوعي فهو «أناكسيمندريس -

(1) اسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة «أصل الأنواع» لدارون ص 3 مطبعة 1973 بيروت.

(2) هل الكتاب المقدس حقاً كلمة الله؟ ص 11 ـ 12 الطبعة العربية 1971.

(3) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 58 طبعة 1970 بيروت.

(4) هل الكتاب المقدس حقاً كلمة الله؟ ص 12.

(5) جراهام كانون: نظرات في تطور الكائنات الحية ص 12 ـ 13.

ت 547ق.م» فقال إن الحياة نشأت في البحر، وأن الأنواع نشأت في الماء على شكل الأسماك، ثم اتفق أن قذف بعضها على اليابسة، فتكيف حسب البيئة الجديدة التي ألقى نفسه فيها ثم تبدل شكله على مقتضى ذلك. ولقد مر على الإنسان نفسه زمن طويل حتى أصبح له شكله الحاضر، وحتى استطاع أن يعيش في بيئته الحاضرة[1].

إن التطور عند «أناكسيمندريس» قانون عام، تخرج الأشياء من اللامتناهي ثم تخل وتعود إليه، ويتكرر الدور. فالحركة دائمة والموجودات متغيرة، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة[2].

غير أن بعض الباحثين يرى أن «أرسطو» هو أول من تفتق ذهنه عن فكرة للتطور، حفظها التاريخ إلى يومنا هذا، فقد كان يقول بأن في الطبيعة سلسلة كاملة من الكائنات تتدرج من أبسط الصور إلى أعقدها، وأقربها ـ في ظنه ـ إلى الكمال، وهذا الترقي قديم بمر الزمن، وبفعل «ناموس» يهدف إلى الكمال. ويرى هذا الباحث أن هذا هو عين ما تعنيه كلمة «التطور» عندنا في هذه الأيام، على سبيل المقابلة والمناقضة لفكرة الكوارث والخلق الجديد المتكرر[3].

والواقع أن لأرسطو أبحاثاً مستفيضة في الطبيعة والوجود والحركة وتطور المادة، وعلم الحياة. فالطبيعة، عنده، مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة. والحركة في الوجود نوعان «كون وفساد»، أي تبدل الصور على المادة الواحدة، و«انتقال محسوس»، وهذه الحركة تحتاج إلى مكان وزمان، فالمكان ضروري لحدوث الحركة، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة. والوجود مؤلف من عناصر، الأثير، ومنه تتألف النجوم وما في السماء، ثم العناصر الأربعة، وهي التي تتشكل منها الأجسام على الأرض. أما حركة العالم كله فهي الدوران، والدوران أتم أنواع الحركة. والألوهية تحرك العالم من غير أن تتحرك هي، والطبيعة تتحرك أبداً، تحركها النفس أو

---

(1) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 58، وقارن: البستاني: دائرة المعارف العربية.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 15 الطبعة الخامسة 1966 القاهرة.

(3) جراهام كانون: نظرات في تطور الكائنات الحية ص 13.

قوة الحياة أو النشاط الموجود في المادة، فتندفع المادة في تطور صعودي: من الجماد إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، ودليل هذا التطور الصعودي تعدد مظاهر النشاط، ففي النبات قوة النمو من التغذية والهضم والتمثيل ومن التكاثر، وهذه القوة هي النفس النباتية، ويزيد في الحيوان الحركة الإرادية والانفعال، وهذه القوة هي النفس الحيوانية، ويزيد في الإنسان قوة التفكير الذي هو مظهر النفس العاقلة، وهذه القوة هي النفس الإنسانية[1].

وأقدم أشكال الوجود عند «أرسطو» هو «الهيولى» أو المادة الأولى، وهي أزلية، وكانت في حالة فوضى، وغير متعينة، وكان الوجود مملوءاً بها، ثم أخذت هذه الهيولى تتطور، فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية، لم تكن بعد متحيزة في مكان، ولكنها كانت متميزة بذاتها، فنشأت العناصر، وفي هذا التطور أصبحت الهيولى الأولى أو المادة الأولى «مادة ثانية» أو «المادة». ثم أخذت هذه المادة الثانية تتطور وتتلبس صوراً خاصة، فنشأت الأجسام التي أصبح كل واحد منها متحيزاً في مكان خاص به، ومتميزاً من كل ما عداه بحجمه وماهيته. ومن هنا يتضح أن «الصور» متأخرة عند «أرسطو» عن «المادة»، وأن بدء ظهور الصور في المادة إنما هو بدء تطورها من الفوضى إلى ما هي عليه اليوم فعلاً في طريقها إلى الكمال.

والحركة لا تفهم ـ من الناحية الفلسفية ـ إلا بالإضافة إلى المادة والصورة. إن الحركة لا يمكن أن تحدث مجردة عن المادة بل يجب أن يكون في الوجود «حركة في مادة» أو «مادة تتحرك». أن في المادة نفسها «إمكاناً» للتطور، بالانتقال من صورة إلى صورة أرقى، فجميع الصور ـ إذن ـ موجودة في المادة بالقوة، فإذا أفضنا على المادة صورة ما أصبحت صورة بالفعل[2].

أما في مجال «علم الحياة» فلأرسطو أبحاث مهمة، منها أنه وضع عدداً كبيراً من المصطلحات الفنية، ثم إنه اهتم كثيراً بملاحظة الحيوانات وحياتها في بيئاتها المختلفة، ثم قسمها، ثم تحدث عن التطور الطبيعي بمعنى

---

(1) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 105 ـ 106.

(2) المرجع السابق، ص 109 ـ 110.

الارتقاء من الجماد إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان. وقد اهتم اهتماماً خاصاً بالحيوانات البحرية، وقضى نحو عامين يدرس هذه الحيوانات في خليج جزيرة «لسبوس» ويسأل الصيادين عن أحوال الأسماك. وقد قسم أرسطو «الحيوانات قسمين: فقاريات، وغير فقاريات، كما قسمها بحسب أقسام جسمها وطريقة معاشها وتوالدها وعاداتها. أما الأقسام الأساسية العامة للحيوان عند «أرسطو» فهي: الإنسان، ذوات الأربع الولود، الطير، ذوات الأربع البيوض البرمائية (كالتماسيح) ومعظم الزواحف، الحيات، الأسماك[1].

هذا هو ملخص آراء «أرسطو» في التطور، غير أن هناك رأياً آخر يقول بأن «أرسطو» كان يعد الأنواع المختلفة أزلية لم تتطور عن أنواع أخرى، لكنها كانت في نظرة قابلة لأن ترتب في سلم يتدرج من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والأعقد[2]. وهذا رأي ينقضه ما عرضته ـ آنفاً ـ من آراء أرسطو نفسه في التطور.

والحق أن «أرسطو» تحدث عن الكائنات الحية، بادئاً بالنباتات، ثم بالحيوان، ثم بالإنسان، متمشياً مع خطوات الطبيعة التي يرى أنها لا تقفز مطلقاً، بل تمضي بخطى متدرجة مستمرة ومتصلة في نفس الوقت، من جنس إلى جنس، ومن نوع إلى نوع، وهكذا تكون النباتية ـ في نظره ـ امتداداً طبيعياً للجمادية، والحيوانية امتداداً طبيعياً للنباتية، حتى لنرى بين الكائنات البحرية ما لا نستطيع إلحاقه بأحد النوعين دون الآخر، لأنه حلقة الاتصال التي تأخذ من كل منهما بطرف[3].

2 ـ والآن إذا تركنا المصادر الأجنبية الإنسانية، وذهبنا إلى المصادر الأجنبية الدينية، فماذا نجد؟ أو ماذا تقول رواية التكوين في الكتاب المقدس؟.

تقول أولاً: إن الله «في البدء خلق «السموات والأرض» ثم شرع يهيىء الأرض للسكنى. وفي بداية هذا النشاط أمر بأن يكون هنالك نور للكوكب

---

(1) المرجع السابق، ص 60.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 38 من الترجمة العربية طبعة 1963 القاهرة.

(3) Aristote: Histoire des Animaux, V, L, 588 ob.

الأرض السيار، ثم شكل جلداً فوق سطح الأرض بمياه تحت الجلد ومياه فوق الجلد، وبعدئذ «قال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة» بما فيها من قارات وغيرها من الأراضي فوق سطح البحر الذي كان يغمر الكرة الأرضية، فنبتت الأنواع المختلفة من الأشجار الخضراء والمثمرة. وبعد ذلك أتى خلق الحياة البحرية، ثم خلق الله الزواحف، فالطيور، فالثدييات، وأخيراً صنع الله الإنسان[1].

هذه هي رواية التكوين، ويلاحظ عليها أن الخلق لم يتم دفعة واحدة، بل على التدرج والترتيب الذي يوحي بالتطور في الخلق.

جـ ـ مصادر داخلية

1 ـ يتمثل المصدر الأول من المصادر الداخلية في القرآن الكريم وما يشتمل عليه من إشارات صائبة في مسألة الخلق والتكوين.

فالمتأمل في القرآن الكريم يرى أن أساس «علم الجيولوجيا» أو علم «طبقات الأرض» مذكور فيه، حيث يقول تعالى: **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾**[2]، فهذه الآية تشير إلى أن تاريخ الأرض مكتوب بين طيات قشرتها، ودراسة طبقات الأرض وحفرياتها وتاريخها هو «علم الجيولوجيا، وهذه الدراسة من أقوى الأدلة على حدوث التطور العضوي في العصر الحديث.

كما أن القرآن الكريم يذكر أن الله ـ سبحانه ـ قد خلق السموات والأرض في ستة أيام، ولعل في هذا ما يشير إلى الأزمنة الجيولوجية، فبعض المفسرين يفسر الأيام بالأوقات «فإن المتعارف باليوم زمان طلوع الشمس، ولم يكن حينئذ، وفي خلق الأشياء تدريجاً مع القدرة على إيجادها دفعة واحدة دليل للاختيار، واعتبار للنظار، وحث على التأني في الأمور[3]»، فقوله تعالى:

---

(1) سفر التكوين، الإصحاح الأول 1 ـ 28، والثاني 7 وانظر: هل الكتاب المقدس حقاً كلمة الله؟ ص 12.

(2) سورة العنكبوت: الآية 20.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 192 طبعة 1966 القاهرة.

﴿خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾[1] يشير إلى أن الوعاء الزمني الذي تم فيه خلق السموات والأرض هو ستة أيام، فقد تخلقا في هذه الأيام الستة، كما تتخلق الكائنات، وتستكمل وجودها، في زمن مقدور لها، تعيش فيه متنقلة من طور إلى طور، ومن حال إلى حال، حتى تأخذ الوضع الذي تبلغ به تمامها. ويذكر القرآن الكريم أن السموات والأرض **﴿كانتا رتقاً ففتقناهما﴾**[2]، وأن الماء هو أصل الكائنات الحية **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾**[3] وأن الإنسان في هذه الأرض نشأ، ومن طينتها تخلق.

لقد أشار القرآن إلى تصنيف الحيوانات تصنيفاً اجمالياً فقال: **﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجليه، ومنهم من يمشي على أربع، يخلق الله ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير﴾**[4].

وفي القرآن الكريم ما قد يشير إلى أن مرتبة القردة هي أقرب المراتب إلى الإنسان **﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾**[5].

لقد حث القرآن على النظر والبحث في كيفية خلق الإنسان ونشوئه، كما أن هناك بعض الآيات التي ربما تشير إلى مبدأ «تنازع البقاء» و«بقاء الأصلح»، وهو مبدأ تطوري محض، فمن هذا قوله تعالى: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾**[6]، وقوله تعالى: **﴿.. كذلك يضرب الله الحق والباطل، فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾**[7].

---

(1) سورة الفرقان: الآية 59.

(2) سورة الأنبياء: الآية 30.

(3) سورة الأنبياء: الآية 30.

(4) سورة النور: الآية 45.

(5) سورة البقرة: الآية 65.

(6) سورة البقرة: الآية 51.

(7) سورة الرعد: الآية 17.

وسوف أقتصر هنا على إيراد هذه الإشارات العابرة، وتلك اللمحات السريعة، إلى مبدأ التطور، لأن القصد هنا هو إثبات أن في القرآن الكريم ما يشير إلى مبدأ التطور الحيوي، وهو بذلك يعد مصدراً مهما لمبدأ التطور عند فلاسفة الإسلام. وسوف أعود إلى دراسة هذا الموضوع دراسة تفصيلية عند مناقشة مبحث «مشكلة الإنسان»، في المبحث الأخير من هذا البحث إن شاء الله، لمساس موضوع التطور بالعقيدة الدينية وخصوصاً فيما يتعلق بخلق الإنسان.

2 ـ أما المصدر الثاني من المصادر الداخلية، فيتمثل في كتابات العلماء المسلمين، وملاحظاتهم عن «طبقات الأرض» والنبات والحيوان.

والحق أن هناك بحوثاً ممتازة في «طبقات الأرض» لعلماء كبار كأبي الريحان البيروني، فالبيروني له نظريات وآراء قيمة حول موضوع تكوين القشرة الأرضية، وما طرأ على اليابسة والماء من تطورات خلال الأزمنة والأحقاب الجيولوجية المختلفة، وتلك النظريات والآراء لم تكن معلومة في عصره، وبذلك يكون هو أول من نادى بها في تلك العصور المتقدمة، وتعد تلك النظريات العلمية اليوم من دعائم علم الجيولوجيا، فمن ذلك قوله في كتابه (تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن): «ينتقل البحر إلى البر، والبر إلى البحر في أزمنة، إن كانت قبل كون الناس فغير معلومة، وإن كانت بعده فغير محفوظة، لأن الأخبار تنقطع إذا طال عليها الأمد، وخاصة في الأشياء الكائنة جزءاً بعد جزء، بحيث لا يفطن لها إلا الخواص... فهذه بادية العرب وقد كانت بحراً، فانكبس حتى أن آثار ذلك ظاهرة عند حفر الآبار والحياض بها فإنها تبدي إطباقاً من تراب ورمال ورضراض، ثم فيها من الخزف والزجاج والعظام ما يمتنع أن يحمل على دفن قاصد إياها هناك، بل تخرج منها أحجاراً إذا كسرت كانت مشتملة على أصداف وودع يسمى آذان السمك، أما باقية فيها على حالها، وأما بالية قد تلاشت، وبقي مكانها خلاء مستشكلاً بشكلها[1]».

---

(1) نقلاً عن: علي أحمد الشحات: «أبو الريحان البيروني: حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية» ص 138 ـ 139 طبعة 1968، القاهرة.

وقد وصف البيروني العصور الجيولوجية فقال: «. . . وعندما تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعلم أن هذه التطورات والتحولات لا بد أن استغرقت دهوراً طويلة، تحت ضغط البرد أو الحر، الأمر الذي لا نعرف وصفه أو قدره. . . فإننا نشاهد الماء والهواء، حتى في أيامنا هذه، يشغلان وقتاً طويلاً في إتمام عملها. أما التطورات التي طرأت في العصور التاريخية فقد درست وسجلت في الصحائف[1]».

إذا تركنا «البيروني» وملاحظاته حول طبقات الأرض، وذهبنا إلى علماء النبات والحيوان، فسوف نجد لديهم مجلدات ضخمة دونوا فيها ملاحظاتهم حول النبات والحيوان سواء كان هذا الحيوان غير ناطق أو ناطقاً.

ولعل أول الكتب التي ألفت في الحيوان والنبات، وأهمها، كتابان هما: «كتاب الحيوان» للجاحظ (ت 255هـ) و«كتاب النبات» لأبي حنيفة الدينوري (ت 282هـ). ويأتي بعد هذين الكتابين ثلاثة كتب هي: كتاب «الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والثمار والحشائش والأزهار والحيوانات والمعادن وتفسير أسمائها بالسريانية واليونانية واللطينية والبربرية» للشريف الإدريس الأدريسي الصقلي (ت 460هـ)، وكتاب «الأدوية المفردة» لرشيد الدين الصوري (ت 639هـ)، وكتاب «الجامع في الأدوية المفردة» لضياء الدين بن البيطار المالقي الأندلسي (ت 646هـ) وهذه الكتب الثلاثة قد استنفذت كل ما كتب قبلها. ويبقى بعد ذلك كتابان هما: كتاب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» للقزويني (ت 682هـ)، وهذا الكتاب يحتوي على كثير من الأساطير والخرافات، وكتاب «حياة الحيوان الكبرى» لكمال الدين الدميري (ت 808هـ)، وهذا الأخير يختلط فيه الأدب والتاريخ بأنواع الحيوانات وخصائصها.

وعلاوة على ما تقدم، توجد ملاحظات ممتازة حول النبات والحيوان بنوعيه، في كتب الأدب والتاريخ، ففي كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة مثلاً، ملاحظات قيمة عن خصائص بعض النباتات والحيوانات، وتفصيل أوجه التشابه والاختلاف في النبات والحيوان غير الناطق والناطق.

---

(1) المرجع نفسه.

د ـ تعقيب

يتضح من كل ما سبق عرضه من مصادر «مبدأ التطور»، أن هناك تراثاً عظيماً قد سبق فلاسفة الإسلام، سواء كان هذا التراث يمثل مصدراً أجنبياً إنسانياً، كالذي وجد لدى الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية، مثل الحضارة المصرية القديمة، ومثلما وجود عند البابليين والأشوريين، والحضارة اليونانية، أو يمثل مصدراً أجنبياً دينياً، كالذي وجد في التوراة، أو كان هذا التراث يمثل مصدراً محلياً أو داخلياً دينياً، كالذي وجد في القرآن الكريم من إشارات خاطفة ولمحات سريعة، تشير إلى مسألة الخلق والتطور فيه، أو يمثل مصدراً داخلياً إنسانياً، كالذي وجد في كتابات العلماء المسلمين عن طبقات الأرض والنبات والحيوان بنوعيه، وكذلك ما وجد من ملاحظات في كتب الأدب والتاريخ.

وهذه المصادر كلها كان لها ـ ولا ريب ـ تأثيرها في نظرة فلاسفة الإسلام، لأن هؤلاء الفلاسفة ـ كانوا يحيون في تلك البيئة التي كانت مسرحاً لهذه البحوث والدراسات والملاحظات حول تطور الكائنات الحية.

القسم الثاني

بين التطور والخلق عند فلاسفة الإسلام

المبحث الأول

النظرة إلى العالم من حيث القدم والحدوث

أ ـ العالم

قبل أن أعرض للمشكلة المشهورة في الفلسفة الإسلامية، وهي مشكلة قدم العالم وحدوثه، أريد أن أحدد أولاً، ما هو المقصود بالعالم عند فلاسفة الإسلام.

يعرف الإمام الغزالي العالم بأنه «مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها[1]»، ويرى إمام الحرمين أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، وهو عبارة عن جواهر وأعراض وأكوان وأجسام. أما الجوهر فهو المتحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والإرادات والقدر، والأكوان هي الحركات والسكون والاجتماع والافتراق والجسم هو المتألف، فإذا تألف جوهران كان جسماً[2].

ويعني الفلاسفة بالعالم «السموات السبع والأرضين وما بينهما من الخلائق أجمعين، وسموه أيضاً إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته وأركان أمهاته ومولداتها، ويرون أيضاً أن له نفساً واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمه، كسريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده[3].

---

(1) أبو حامد الغزالي: معيار العلم ص 302، الطبعة الثانية 1969، القاهرة.

(2) عبد الملك الجويني: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص 76، 77 الطبعة الأولى 1965، القاهرة.

(3) إخوان الصفا: الرسائل 2/16 طبعة 1305 هـ بمباي.

فالفلاسفة يرون أن العالم بمثابة حيوانٌ واحد، وفيه قوة روحية واحدة سارية، وأنه فائض عنْ الله سبحانه وتعالى «وأما كون جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول، وأن بقبضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً، كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول، فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان، والحركات التي لأجزاء انسماء، هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان.

وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً، وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه، ولم يبق طرفة عين، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه، من القوى والأجسام، واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد، فباضطرار أن يكون حالها، في أجزائه الحيوانية، وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية، هذه الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، وهي سارية في الكل سرياناً واحداً، ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول: إن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه[1]، كما قال الله سبحانه: **﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا﴾**[2].

أما من حيث شكل العالم «فجسم العالم بأسره كروي الشكل، وحركات أفلاكه دورية[3]».

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت القسم الأول ص 376 ـ 378، طبعة 1969، القاهرة.

(2) سورة فاطر: الآية 41.

(3) إخوان الصفا: الرسائل 2/17، طبعة 1305هـ، بمباي.

ويذكر القرآن الكريم أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً، وكتلة متضخمة من المادة، منضماً بعضها إلى بعض، فلا سماء ولا أرض، بل كون لا معلم فيه، ثم فصل الله بعضها عن بعض، فكانت السماء وكانت الأرض بما فيهما من عوالم ومخلوقات. فكانت السموات والأرض كتلة أشبه بالنطفة التي يتخلق منها الجنين **﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون﴾**[1].

فالله سبحانه هو المبدع للسموات والأرض، وهو مصدرهما، حيث «خلق العالم على ترتيب قديم وتدبير محكم، فأبدع الأفلاك، ثم زينها بالكواكب، كما أشار إليه بقوله تعالى: **﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾**[2] وعمد إلى إيجاد الأجرام السفلية، فخلق جسماً قابلاً للصور المتبادلة والهيئات المختلفة، ثم قسمها بصور نوعية متضادة الآثار والأفعال، وأشار إليه بقوله (خلق الأرض)، أي ما في جهة السفل، (في يومين) ثم أنشأ أنواع المواليد الثلاثة بتركيب موادها أولاً، وتصويرها ثانياً، كما قال تعالى بعد قوله: **﴿خلق الأرض في يومين﴾**[3]، **﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام﴾**[4]، أي مع اليومين الأولين، لقوله تعالى في سورة السجدة: **﴿الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾**[5]، ثم لما تم له عالم الملك عمد إلى تدبيره كالملك الجالس على عرشه لتدبير المملكة، فدبر الأمر من السماء إلى الأرض بتحريك الأفلاك، وتسيير الكواكب وتكوين الليالي والأيام[6]».

وهناك ثلاثة آراء في العلم الحديث عن أصل الكون. أما الأول فهو الذي يقول بنظرية الانفجار العظيم، وهذه النظرية تعني أن الكون نتج من

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 30.

(2) سورة فصلت: الآية 12.

(3) سورة فصلت: الآية 9.

(4) سورة فصلت: الآية 10.

(5) سورة السجدة: الآية 4.

(6) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 192.

انفجار كتلة واحدة من المادة، وأنه يتمدد باستمرار. وهذه النظرية تسمى بالغرض السديمي[1].

والرأي الثاني هو نظرية حالة الاستقرار، ومعناها أن الكون كان له دائماً تركيبه الحالي، وأن المادة تتشكل باستمرار.

والرأي الأخير هو القائل بنظرية التذبذب، ومؤداها أن الكون يتمدد ويتقلص بانتظام على مدى آلاف الملايين من السنين[2].

لكن يلاحظ على هذه النظريات الثلاث الحديثة عن أصل الكون أنها لا تجيب على السؤال الرئيسي: من أين أتت المادة الأصلية، أو الطاقة التي تنتج المادة لتشكيل الكون في البدء.

ولقد وصفت هذه النظريات بأن إحداها ليست أفضل من الأخرى، فقال عنها بعض علماء الغرب: «ليست واحدة بأفضل من الأخرى، وأنت أيها القارىء يمكن أن تختار تلك التي تحبها أكثر، أو يمكن أن ترفضها جميعا[3]».

غير أنه يمكنني أن أقول أن القرآن الكريم يؤيد النظرية الأولى من هذه النظريات الثلاث، فيقول تعالى: **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾**[4].

ويقسم فلاسفة الإسلام العالم تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة، فيقسم بعضهم جواهر العالم كلها إلى قسمين: «أحدهما: المبدعات بتمام القدرة الإلهية، نحو الأفلاك والكواكب والأسطقسات الأربعة. والثاني: المكونات عنها بالتسخير الإلهي، وهي المفتنة إلى أقسام ثلاثة: أحدهما: الحادث في

---

(1) الفرض السديمي نظرية تذهب إلى أن النظام الشمسي قد تكون من سديم أو سحاب ـ دوار من غاز وغبار ساخنين أخذ يقذف بحلقات وهو يبرد وينكمش، وقد صارت هذه الحلقات فيما بعد ـ الكواكب وتوابعها. انظر: المعجم العلمي المصور ص 387 وعبد الحميد سماحة: في أعماق الفضاء ص 67 طبعة 1945، القاهرة.

(2) هل الكتاب المقدس حقاً كلمة الله؟ ص 14.

(3) المرجع نفسه ص 15.

(4) سورة فصلت: الآية 11.

الجو، كالثلج والأمطار والرعد والبرق والصواعق والشهب، والثاني: الحادث في المعادن، كالذهب والفضة والحديد والنحاس والزئبق والرصاص، والثالث: الحادث بين الطرفين، وهي منقسمة إلى النبات والحيوان[1]». ومنهم من يقسم العالم إلى بسائط ومركبات، وروحانيات وجسمانيات، ومبدعات ومكونات[2].

كما يقسم «إخوان الصفا» الموجودات كلها إلى نوعين: كليات وجزئيات «فالكليات تسع مراتب محفوظ نظامها، ثابتة أعيانها. . . أولها الباري الواحد، الفرد، جل ثناؤه، ثم العقل ذو القوتين، ثم النفس ذات الثلاثة ألقاب، ثم الهيولى الأولى ذات الأربع الإضافات، ثم الطبيعية ذات الخمسة الأسماء، ثم الجسم ذو الست الجهات، ثم الفلك ذو السبعة المدبرات، ثم الأركان ذات الثمانية المزاجات، ثم المكونات ذات التسعة الأنواع. . . الباري، جل ثناؤه، قبل الموجودات. . موجد الموجودات. العقل أول موجود أبدعه الباري، جل وعلا، وأخترعه، فمنه غريزي ومكتسب، . . كذلك النفس ترتب في الوجود بعد العقل، وصارت أنواعها ثلاثة، نباتية، وحيوانية، وناطقة، . . ثم أوجد الباري، جلى ثناؤه الهيولى الأولى بعد النفس. . أربعة أنواع: هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، والهيولى الأولى، . . . ثم الطبيعة ترتبت بعد الهيولى. . الطبائع خمس، إحداها طبيعة الفلك، وأربع تحت الفلك، ثم ترتب الجسم بعد الطبيعة، . . . ثم تركب الفلك من الجسم. . ثم ترتب الأركان في جوف الفلك. . . إنها ذات ثمانية مزاجات، فالأرض باردة يابسة، والماء بارد رطب، والهواء حار رطب، والنار حارة يابسة. . ثم تولدت المولدات الثلاثة. . . ذات التسعة الأنواع. . . وهي الكائنات المولدات من الأركان الأربعة التي هي الأمهات، وهي المعادن والنبات والحيوان. والمعادن ثلاثة أنواع: ترابية لا تذوب ولا تحترق كالزاجات والكحل وما شاكلها، وحجر يذوب ولا يحترق كالذهب والفضة والنحاس وما شاكلها، ومائية تذوب وتحترق كالكبريت. . . والحيوان ثلاثة أنواع: منه ما يلد ويرضع، ومنه ما

(1) أبو الحسن العامري: الاعلام بمناقب الإسلام ص 91، طبعة 1967، القاهرة.

(2) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص 21، طبعة 1323هـ، القاهرة.

يبيض ويحضن، ومنه ما يتكون من العفونات، والنبات ثلاثة أنواع: منها ما يغرس كالأشجار، ومنها ما يزرع كالحبوب، ومنها ما ينبت كالحشائش والكلأ، فقد تبين بما ذكرنا أن الموجودات الكليات هي هذه المراتب التي ذكرناها وشرحناها، أما الأمور الجزئية فداخلة في هذه الكليات[1]».

ب ـ القدم والحدوث:

إن مسألة قدم العالم وحدوثه مسألة مشهورة، فهي مشكلة رئيسية في الفكر الإسلامي، وكانت دائماً مثار نزاع وجدل بين الفرق الإسلامية، وبخاصة بين المتكلمين والفلاسفة من جانب، وبين بعض المتكلمين وبعضهم الآخر، من جانب ثان.

فقد عزى القول بالحدوث إلى المتكلمين ما عدا المعتزلة، وعزى القول بالقدم إلى المعتزلة من المتكلمين، وإلى الفلاسفة قاطبة، حتى جعل «الإمام الغزالي» من أسباب تكفير الفلاسفة «قولهم بقدم العالم وأزليته[2]»، وهو يذكر في موضع آخر أنه قد «اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم، المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان[3]». ويعد «فخر الدين الرازي» الفلاسفة من القائلين بقدم العالم، فيذكر أن أهل العلم قد اختلفوا «في حدوث الأجسام، والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة، فإنه إما أن يكون محدث الذات والصفات، أو قديم الذات والصفات، أو قديم الذات محدث الصفات، أو بالعكس. أما الأول فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس، وأما الثاني فهو قول أرسطو طاليس، وثاو فرسطس، وثامسطيوس، وبرقلس، ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا، وعندهم أن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات

(1) إخوان الصفا: رسائل 3/ 18 ـ 20 طبعة 1305هـ بمباي.

(2) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ص 17، طبعة 1963، القاهرة.

(3) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 88، الطبعة الخامسة، 1972، القاهرة.

والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث مسبوق بالآخر لا إلى أول، وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها، والجسمية قديمة بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي كانت قبل كل صورة صورة لا إلى بداية[1]».

فإلصاق القول بالقدم بالفلاسفة جعلهم هدفاً للهجوم عليهم، بل جعلهم في درجة أقل من النصارى واليهود والمجوس، عند واحد كفخر الدين الرازي مثلاً. ومن الجلي الواضح أن أعنف هجوم وجه ضد الفلاسفة كان من الإمام الغزالي، ممثل الأشاعرة.

ولسوف أعرض لكلا الرأيين القائلين بالقدم والحدوث، باختصار شديد، ثم أحاول التقريب بين وجهتي النظر، بقدر الإمكان بعد ذلك.

1 ـ رأي القائلين بالحدوث:

لا جدال في أن القول بالحدوث هو الرأي الذي يدين به كل مسلم. وخير من قال بالحدوث الأشاعرة، ويعد الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، المؤسس الحقيقي لعلم الكلام السني، والمقيم لبناء مذهب الأشاعرة الاعتقادي بناء منظماً، منهجياً، استدلالياً، ولهذا سأورد إثباته لحدوث العالم أولاً.

يبدأ «الباقلاني» بحثه لموضوع حدوث العالم بتقسيمها الموجودات إلى نوعين: «قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل، وقد يكون مستفتح الوجود،. والمحدث هو الموجود من عدم»، ثم يقسم المحدثات ثلاثة أقسام: «فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر، فالجسم هو المؤلف... والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، لأنه متى كان ذلك كان جوهراً، ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهراً... والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها»، ثم يستدل الباقلاني بعد ذلك على إثبات الأعراض «والدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد

---

(1) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 84، طبعة 1323هـ، القاهرة.

سكونه، وسكونه بعد حركته. ولا بد أن يكون ذلك كذلك لنفسه أو لعله، فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة... ويستحيل أن يكون متحركاً لنفسه، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركاً.. وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة، ما ليس بمتحرك دليل على أن المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه، وأنه للحركة كان متحركاً». ثم يستدل بعد ذلك على أن «الأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً، وذلك مما يعلم فساده ضرورة». وأخيراً يستدل على حدوث الأجسام، فالدليل على حدوثها «أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، والذي لم يسبق المحدث محدث... إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه[1]».

يتبين مما سبق أن «الباقلاني» يبدأ بتعريف الأجسام والجواهر والأعراض، ثم يثبت أولاً وجود الأعراض والأجسام، ويثبت ثانياً أن وجودها أو قيامها بها ليس راجعاً إلى طبيعة الأجسام ذاتها، بل إلى علة أو قدرة خارجة عليها، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث، ويثبت ثالثاً أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض، فلا بد أن تكون حادثة هي الأخرى، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث. ولما كان العالم عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر والأعراض الملازمة لهذه الأجسام ولتلك الجواهر، فلا بد أن يكون العالم كله محدثاً.

لعله يمكن القول بأن أقوال متكلمي أهل السنة في إثبات حدوث العالم لا تخرج ـ في جوهرها ـ عما جاء في كلام «الباقلاني»، فلقد أفاد منه «إمام الحرمين الجويني»، وأفاد من هذا الأخير حجة الإسلام «أبو حامد الغزالي».

غير أنه توجد أدلة جامعة تثبت حدوث العالم أوردها «ابن حزم» في «فصله» يحسن تناولها باختصار.

(1) الباقلاني: التمهيد.. ص 41 ـ 44، طبعة 1947، القاهرة.

يقول «ابن حزم»: «لا يخلو العالم من أحد وجهين، أما أن يكون لم يزل، أو أن يكون محدثاً، لم يكن ثم كان[1]». ثم يورد «ابن حزم» اعتراضات الدهريين ويفندها، ثم ينتقل إلى براهين إثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن. وهو يأتي بخمسة براهين قوية، تتلخص فيما يأتي:

البرهان الأول: مبني على تناهي العالم، إذ كل ما نراه في العالم من أشخاص وأشياء ومحمولات ومكان وزمان متناه في الحس والمشاهدة، فلا بد أن يكون العالم هو الآخر متناهياً كأجزائه المتناهية، وإلا كانت الأجزاء متناهية، وكان هو غير متناه. وهذا تخليط، لأن العالم ليس شيئاً غير أجزائه. وما دام العالم متناهياً فهو ذو أول لم يكن ثم كان. أي أن العالم محدث[2].

أما البرهان الثاني فهو قائم ـ أيضاً ـ على فكرة التناهي ـ تناهي أجزاء العالم، وبالتالي تناهي العالم نفسه. غير أن هناك فرقاً بين هذا البرهان والبرهان الأول، فالبرهان الأول يتناول تناهي أجزاء العالم من ناحية الحجم والمساحة أو الجرم، أما البرهان الثاني فيتناول تناهي أجزاء العالم من ناحية عددها. وفيه يبرهن ابن حزم على تناهي العالم أو الطبيعة على أساس الأمر الواقع، فالعالم موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل له نهاية، لأن ما لا نهاية له فلا وجود له، وكل موجود بالفعل محصور بالعدد، إذن العالم له نهاية. ويبرهن فيه على أساس فكرة البعدية، فأجزاء العالم توجد بعضها بعد بعض، ولا وجود للبعدية إلا إذا وجد التناهي، إذن أجزاء العالم متناهية ومحصورة، والعالم كله متناه له أول[3].

والبرهان الثالث قائم على فكرة التناهي في المقدار بصفة عامة. ويمتاز هذا البرهان بتحليل فكرة الزمن[4].

أما البرهان الرابع فهو نوع من برهان الخلف. إذ أنه يبدأ بافتراض عكسي المطلوب، أي بافتراض أن العالم لا أول له، ثم يجد أن هذا

---

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 1/ 9، طبعة 1964، القاهرة.

(2) ابن حزم: الفصل. . . 1/ 13.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) المرجع السابق 1/ 14.

الافتراض يؤدي إلى التخليط والمحال، فيستخلص من ذلك خطأ الافتراض الذي بدأ منه. وخلاصته أنه لو كان العالم لا أول له، لما استطعنا أن نعد أجزاء العالم وزمنه الماضي، لكننا استطعنا ذلك، إذن العالم له أول[1].

والبرهان الأخير من براهين ابن حزم «يقوم على فكرة التضايف، فليس هناك رابع إلا وله ثالث، وثالث إلا وله ثان، وثان إلا وله أول، وأجزاء العالم نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً وثانياً، إذن لا بد أن يكون لها أول. ومن جهة أخرى فإن تناهي العالم يجعلنا نعتقد أنه وصل في هذا اليوم الذي نحن فيه إلى آخر تطوره، وكل آخر لا بد أن يكون له أول، لتضايف الآخر والأول، فلا بد أن يكون للعالم أول[2]».

وبعد أن يثبت «ابن حزم». أن العالم محدث، يستنتج من هذا أن له محدثاً أخرجه من العدم إلى الوجود، لأن الشيء لا يمكن أن يحدث ذاته[3].

2 ـ رأي القائلين بالقدم:

لعل أول من قال بالقدم هم المعتزلة، وقد كان قولهم بالمعدوم أساساً لقولهم بالقدم، ثم عزى القول بالقدم بعد ذلك إلى فلاسفة الإسلام. وقد تأثر المعتزلة في رأيهم بما عرفوه من آراء أفلاطون وأرسطو في المادة الأولى غير المتعينة. أما الفلاسفة فقد تأثروا بأفلوطين في نظريتهم المعروفة بنظرية الفيض، عند الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام.

ويقف المعتزلة والأشاعرة على طرفي نقيض، فإذا كان الأشاعرة قد أثبتوا الأعراض للأجسام وأن الله خالقهما، وأن الأجسام والأعراض لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، وقسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث، وأن الله خلق ما خلق لا من شيء، فإن المعتزلة قد نفوا الأعراض أصلاً، والذين قالوا بوجودها منهم ذهبوا إلى أن الله ليس خالقاً لها، بل خالقاً للأجسام فقط، ورأوا أن الأجسام لها وجود سابق باعتبارها

(1) المرجع السابق 1/ 15.
(2) المرجع السابق 1/ 16.
(3) المرجع السابق 1/ 18.

معدومات قديمة، كما قسموا الموجودات قسمة ثلاثية، إلى قديم ومعدوم ومحدث، والمعدوم عندهم ما له نصيب من الوجود، وأن الله خلق ما خلق من شيء[1].

أما الفلاسفة، فقد شن الغزالي عليهم جميعاً حملة عنيفة وبخاصة على الفارابي وابن سينا، وذلك في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» فقد جعل فيه «الغزالي» مسألة القدم والحدوث على رأس المسائل الثلاث التي كفر بها الفلاسفة، وبالإضافة إلى السبع عشرة مسألة التي بدعهم فيها. وقد استغرقت مناقشته للفلاسفة في مسألة القدم (والحدوث) نحواً من أربعين صفحة. وقد انبرى للرد على «التهافت» بعد ذلك فيلسوف قرطبة «ابن رشد» منتصراً للفلاسفة ومدافعاً عن رأيهم، وذلك في كتابه المعروف «تهافت التهافت»، والذي استغرقت مناقشته للغزالي في القدم والحدوث أكثر من مائة صفحة.

وتعميم الحكم بأن الفلاسفة جميعاً يقولون بقدم العالم فيه شيء من التجني على هؤلاء الفلاسفة. فالكندي ـ مثلاً ـ يثبت، على أساس النظر الرياضي في الكون، أن الكون متناه، فإذا كان متناهياً فهو غير أزلي. وله رسائل كثيرة في تناهي الجرم، فالجرم نهائي، وكذلك جرم الكل، أي العالم كله، لأن الجرم ذو جنس وأنواع، فلا يمكن إذن أن يكون أزلياً، أما الأزلي فلا جنس له، فالجرم ليس هو الأزلي، وقد برهن على أن كل شيء في العالم، سواء الجرم أم المكان أم الزمان أم الحركة، فله نهاية، وإذا كان متناهياً فله أول، أي له بداية ونهاية[2]. أما الفارابي وابن سينا فقد نسب القول بالقدم إليهما لقولهما بنظرية الصدور أو الفيض الشهيرة، والتي تأثرا فيها بالأفلاطونية المحدثة.

لكن ما هو السبب الحقيقي لإثارة الشبهة القائمة حول قدم العالم وحدوثه؟ يبدو أن السبب هو رسوخ معنى التقدم بالزمان في الأذهان. فإن عامة الناس لا يفهمون من سبق وجود الله تعالى لوجود العالم إلا السبق

---

(1) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص 100 ـ 101 الطبعة الأولى 1967، القاهرة.

(2) الكندي: كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص 90 ـ 93، طبعة أولى 1948، القاهرة.

معدومات قديمة، كما قسموا الموجودات قسمة ثلاثية، إلى قديم ومعدوم ومحدث، والمعدوم عندهم ما له نصيب من الوجود، وأن الله خلق ما خلق من شيء[1].

أما الفلاسفة، فقد شن الغزالي عليهم جميعاً حملة عنيفة وبخاصة على الفارابي وابن سينا، وذلك في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» فقد جعل فيه «الغزالي» مسألة القدم والحدوث على رأس المسائل الثلاث التي كفر بها الفلاسفة، وبالإضافة إلى السبع عشرة مسألة التي بدعهم فيها. وقد استغرقت مناقشته للفلاسفة في مسألة القدم (والحدوث) نحواً من أربعين صفحة. وقد انبرى للرد على «التهافت» بعد ذلك فيلسوف قرطبة «ابن رشد» منتصراً للفلاسفة ومدافعاً عن رأيهم، وذلك في كتابه المعروف «تهافت التهافت»، والذي استغرقت مناقشته للغزالي في القدم والحدوث أكثر من مائة صفحة.

وتعميم الحكم بأن الفلاسفة جميعاً يقولون بقدم العالم فيه شيء من التجني على هؤلاء الفلاسفة. فالكندي ـ مثلاً ـ يثبت، على أساس النظر الرياضي في الكون، أن الكون متناه، فإذا كان متناهياً فهو غير أزلي. وله رسائل كثيرة في تناهي الجرم، فالجرم نهائي، وكذلك جرم الكل، أي العالم كله، لأن الجرم ذو جنس وأنواع، فلا يمكن إذن أن يكون أزلياً، أما الأزلي فلا جنس له، فالجرم ليس هو الأزلي، وقد برهن على أن كل شيء في العالم، سواء الجرم أم المكان أم الزمان أم الحركة، فله نهاية، وإذا كان متناهياً فله أول، أي له بداية ونهاية[2]. أما الفارابي وابن سينا فقد نسب القول بالقدم إليهما لقولهما بنظرية الصدور أو الفيض الشهيرة، والتي تأثرا فيها بالأفلاطونية المحدثة.

لكن ما هو السبب الحقيقي لإثارة الشبهة القائمة حول قدم العالم وحدوثه؟ يبدو أن السبب هو رسوخ معنى التقدم بالزمان في الأذهان. فإن عامة الناس لا يفهمون من سبق وجود الله تعالى لوجود العالم إلا السبق

---

(1) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص 100 ـ 101 الطبعة الأولى 1967، القاهرة.

(2) الكندي: كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص 90 ـ 93، طبعة أولى 1948، القاهرة.

الزمني، ومعنى ذلك أن الزمان قد وجد قبل وجود العالم، وذلك يخالف ما قرره الفلاسفة من أن الزمان لم يوجد إلا مع وجود العالم لأنه مقدار الحركة الفلكية، والأفلاك المتحركة بعض العالم.

فالعالم عند ابن سينا «ليس وجوده عن ذاته، بل إذا اعتبر ذاته ولم يضف إليها وجود يأتيها من غيرها، استحق العدم بذاته[1]، فوجود العالم الذي اكتسبه من غيره متأخر عن عدمه الذي كان يستحقه بذاته، فهو إذن متأخر بالذات والعلية، والذي أعطاه الوجود متقدم عليه بالذات والعلية أيضاً، وليس بينهما زمان، لأن الزمان لم يوجد إلا مع وجود العالم إذ هو مقدار الحركة الفلكية «فوجود العالم هو بعد لا وجوده لا في الزمان وهذا حدوثه، والذي منه وجوده محدثه[2]».

فالعالم قديم بالزمان، لأنه لا زمان قبله، ولكنه حادث بالذات، لأنه وجد بعد أن لم يكن «واعلم أن كل ما وجوده بعد لا وجوده ـ إما بزمان أو بغير زمان فهو محدث[3]».

فابن سينا يعتقد بحدوث العالم، كما أنه يرفض رأي الملحدة الذين يعتقدون أن العالم قديم بذاته، ورأى المعطلة الذين يعتقدون أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله سبحانه فيه العالم ثم خلقه بعد انقضاء ذلك الزمان «وستعلم أن العالم ليس قديما بذاته ـ كما يراه الملحدة ـ بل هو محدث الذات. وليس كونه محدث الذات ـ على ما يظنه المعطلة ـ أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم. فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة»[4].

وبهذا استطاع ابن سينا التوفيق بين الفلسفة المشائية التي تقول بقدم العالم وبين الدين الذي يقول بحدوثه، عن طريق محاولة التفريق بين القدم

(1) ابن سينا: كتاب الهداية ص 165، الطبعة الثانية 1974، القاهرة.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق ص 241.
(4) المرجع السابق ص 164.

بالذات، والقدم بالزمان، وجعل القدم بالزمان مساوياً للحدوث بالذات، لأنه تأخر، والمتأخر حادث، سواء سبقه أو لم يسبقه زمان.

وبالرغم من محاولة ابن سينا هذه، فقد شدد «الغزالي» النكير عليه وعلى غيره من الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وقد رد «ابن رشد» على حملة الغزالي بنفس القوة، فأكد أن الرأي الحقيقي للغزالي لا يختلف عن رأي الفلاسفة، وإنما دفعه إلى الهجوم عليهم غرض حزبي هو مناصرة مذهب الأشاعرة ولكنه لم يوفق إلا في إثارة الشك والحيرة[1].

ثم حاول «ابن رشد» في «فصل المقال» تقريب شقة الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، فوقف موقفاً وسطاً وقسم المسألة ثلاثة أقسام بحسب ثلاثة أصناف من الموجودات، وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

«فأما الطرف الواحد (الأول) فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء (أي الفلاسفة) والأشعريين على تسميتها محدثة.

«وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً. وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له.

«وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا الموجود هو العالم بأسره.

«والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم. فإن

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت 1/ 213.

المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه، أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضاً متفقون مع القدماء (الفلاسفة) على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. فهذا الوجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سماه محدثاً أزلياً، وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي.

«فالمذاهب في العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم القدم والحدوث، في العالم بأسره، هو من المتقابلة. وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك[1]».

ويتضح من هذا النص أن ابن رشد يرى أن القول بالقدم بالنسبة إلى العالم إنما هو تغليب لشبه العالم بالقديم في أنه غير مسبوق بالزمان، وأن القول بحدوثه إنما هو تغليب لشبهه بالمحدث، في أنه صادر عن فاعل، ولهذا لا يكون القدم والحدوث أمرين متقابلين متباعدين حتى يكفر القائل بأحدهما.

إن الفلاسفة ـ في حقيقة الأمر ـ يبرأون من القول بالقدم الذي ينسب إليهم، بل إنهم ينكرونه وينكرون على من قال به، فهذا «ابن مسكويه» يصفهم بأنهم «قوم لا دربة لهم بالنظر[2]»، لأنهم ظنوا أنه لا يكون شيء من الأشياء إلا من شيء.

---

(1) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، من الاتصال ص 40 ـ 42 طبعة 1972، القاهرة.

(2) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 31.

ويذكر «إخوان الصفا» في رسائلهم أنه «إنما احتاج العلماء والعقلاء إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، والقياس بالجزء على الكل، على أن العالم محدث عند حيرة عقولهم إذا فكروا في حدثه وكونه بعد أن لم يكن، وبحثوا عن تلك العلة الداعية للصانع إلى الفعل بعد أن لم يكن فعل، وهي العلة التي تسمى العلة التمامية التي من أجلها يفعل الفاعل فعله، ولما فكر العقلاء في هذه العلة وبحثوا عنها لم يعرفوها ولم يتصوروا ذلك، وطلبوا أنه من أي شيء عمله وكيف صوره. . . وما شاكل هذه المباحث، من التفكر في أشياء ليس في طاقة الإنسان معرفتها ولا في قوة نفسه تصورها، فعند ذلك دعاهم جهلهم وحيرتهم وشكوكهم إلى القول بقدم العالم وأزليته، بغير علم ولا بيان إلا أوهاماً كاذبة وتخييلات باطلة وتمويهات مموهة، وقد علم الله قبل أن يخلقهم أنه يعرض لهم هذه الشكوك والحيرة، وأزاح عللهم بأن أراهم أشياء لا يشكون فيها ولا في كونها ولا في حقيقتها، لتكون مثالاً لهم، وقياساً على ما لا يشهدونه، ويتصورونه في حدوث العالم وصفته، وهي هذه الكائنات الفاسدات من النبات والمعادن والحيوان، وجعل أيضاً أثر الصنعة باقياً في المصنوع يشاهدونه ليلهم ونهارهم، من دوران هذه الأفلاك حول المركز وتسييرات الكواكب فيها، وتعاقب الليل والنهار، والشتاء والصيف على الأركان الأربعة، والتغيرات والاستحالة، وتكوين الكائنات الفاسدات، كل هذه دلالة للعقول وشواهد للنفوس على حدوث العالم وتكوينه بعد أن لم يكن إذ لم يوجد في جميع هذه الكائنات الجزئية شيء خال من علة فاعلية، وعلة هيولانية، وعلة صورية، وعلة تمامية[1]».

فإخوان الصفا ينكرون القول بالقدم ويقرون بالحدوث، وهم يستدلون بتطور الكائنات على حدوث العالم. وإني لأرى أن أعظم دليل على حدوث العالم هو القول بالتطور، فهذا يعني أن للعالم بدءاً، ويعني ـ أيضاً ـ أن له نهاية.

على أنه يجب الاعتراف أنه لا يوجد قول فصل في مشكلة القدم والحدوث بالنسبة للعالم، فالأدلة متعارضة في هذه المسألة، حتى أنه يمكن

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 76 ـ 77، طبعة 1305هـ بمباي،

القول بأنه لا يمكن ترجيح أحد الاعتقادين على الآخر. اعترف بهذا «ابن طفيل» من فلاسفة الإسلام، و«كانت» من فلاسفة الغرب المحدثين، مع الفارق بين نظرة كل من هذين الفيلسوفين.

أما «ابن طفيل» فقد حكى على لسان «حي بن يقظان» في قصته الشهيرة أن «حياً» كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة «من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك أيضاً كان يقول: إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن، ولم يحدثه قبل ذلك، ألطارىء طرأ عليه، ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟»[1].

أما الفيلسوف الألماني «كانت» فقد نظر في مسألة قدم العالم ولم يستطع أن يقضي فيها رأي، فالأدلة على القدم تكافىء الأدلة على الحدوث، ومن أجل ذلك يخرج «كانت» البحث في قدم العالم عن نطاق المعرفة العقلية، وذلك فيما يسميه «تناقضات العقل» Antinomies of reason في كتابه الشهير «نقد العقل المحض[2] Critique of pure reason.

على أن «ابن طفيل» يرى أن المشكلة الأساسية ليست في اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الاعتقادين، وهو يرى أنه سواء اعتقدنا القدم بالنسبة للعالم، أو اعتقدنا الحدوث، فإن الناتج عن

(1) ابن طفيل: حي بن يقظان ص 171، طبعة 1974، بيروت.

(2) الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية وأخلاقية ص 160 ـ 161، طبعة 1972، القاهرة.

وقارن: د. أحمد فؤاد الأهواني: الفلسفة الإسلامية ص 145، طبعة 1962، القاهرة.

الاعتقادين واحد، وهو أن هذا العالم لا بد له من موجد ومن محرك فاعل[1].

والحق أن إطلاق لفظ «القديم» على الله ـ سبحانه وتعالى ـ بدعة ابتدعها المتكلمون، فلم يطلق الله ـ سبحانه ـ على نفسه لفظ «القديم» مطلقاً، حيث لم يرد هذا اللفظ في القرآن الكريم ضمن أسماء الله الحسنى أو صفاته، كما يرى ـ في لمحة ذكية ـ أستاذي الدكتور محمد كمال جعفر[2].

فالله ـ جل جلاله ـ سمى نفسه الأول، الخالق، البارىء، المصور، والخطأ الذي وقع فيه مفكرو الإسلام هو أنهم استعملوا ترجمة خاطئة للكلمة اليونانية التي تعبر عن معنى «الأزلي الأبدي»، فبدل أن يطابقوا الدين فيترجموهما بلفظي «الأول والآخر»، ترجموهما بلفظ «القديم»، فصار لفظ «القديم» يدل خطأ على معنى الموجود الذي لا أول لوجوده، وكان يلزمهم، إذا استخدموا وصفاً مشتقاً من مصدر القدم أن يصفوا الله بأنه الأقدم، أي المتقدم في القدم، أي الأول الذي لا أول له، والذي يسبق كل موجود، عند هذا لا يضير أن يقال أن العالم قديم، متى أخذ في الاعتبار أن الله هو الأقدم، وأنه الخالق، البارىء، المصور له، المتقدم عليه بالذات والعلية.

ومن الجدير بالذكر أن الله سبحانه ـ فوق المقاييس، فهو «ليس كمثله شيء».

أما إذا لم يوضع هذا في الاعتبار، فالمشكلة لا تكون حينئذ هي الوقوع في القول بتعدد القدماء ومساواة العالم أو الزمان بالله في القدم، ولكنها تكون مشكلة كفر صريح بالله، وإنكار جذري لوجوده باعتبار المادة هي الأول الذي يستقل بذاته في الوجود والتطور والنشوء والارتقاء، وتلك عقيدة يبرأ منها جميع المفكرين المسلمين، فلاسفة كانوا أو صوفية أو متكلمين.

ومن هنا يمكن القول بأن فلاسفة الإسلام يقرون بحدوث العالم، وليس أدل على هذا من قولهم بالتطور بالنسبة للكائنات الحية، فالتطور يثبت حدوث العالم ولا يثبت قدمه لأن ما له بداية وله نهاية فهو محدث.

---

(1) ابن طفيل: حي بن يقظان ص 172 ـ 175.

(2) لمحة أشار إليها الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر في إحدى محاضرات الدراسات العليا بكلية دار العلوم، في العام الجامعي 74/ 1975، وضحت في كتاب «دراسات فلسفية وأخلاقية».

المبحث الثاني

النظرة إلى الجسم من حيث التجوهر

تجوهر الأجسام معناه تحقق حقيقتها، أي معرفة هل هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ، أو من مادة وصورة؟ وقد جاء «التجوهر» عنواناً للنمط الأول من كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، القسم الطبيعي منه[1].

والمذاهب في تجوهر الأجسام تتعدد وتختلف، فمن قائل بأن الأجسام تتكون من ذرات أو من أجزاء لا تتجزأ، ومن قائل بأنها تتكون من مادة وصورة، ومن قائل بأنها تتكون من ذرات روحية أو قوة باطنة في العنصر. وسوف أشير إلى كل مذهب من هذه المذاهب بإيجاز أرجو ألا يكون مخلاً بالمطلوب.

أ ـ مذهب الذرة

أول قائل بمذهب الذرة، أو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، في الإسلام هو أبو الهذيل العلاف من متكلمي المعتزلة[2]. وهذا المذهب جزء من صميم مذهب الأشاعرة، كما يقول الدكتور «س. بينيس» فإن المخلوقات عند الأشاعرة تنقسم إلى جواهر أفراد، سواء أكانت أجساماً أم أعراضاً، أم مكاناً، أم زماناً. وكل حادث يقع في الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا يربط بينها إلا إرادة الله سبحانه. والأعراض عندهم لا تبقى زمانين، أما الأجسام فهي تبقى بأن تخلق في كل وقت.

---

(1) القسم الثاني ص 10، طبعة 1948، القاهرة.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين 2/ 314، طبعة 1930، استانبول.

غير أني لا أوافق الدكتور «بينيس» على قوله بعد هذا «وفي هذا إنكار لقوانين الطبيعة قاطبة[1]» فإن الأشاعرة لا ينكرون قوانين الطبيعة قاطبة، وإنما ينكرون فقط حتمية هذه القوانين. وسوف أعود إلى هذه المسألة عند مناقشة موضوع «السببية والعلية» فيما بعد إن شاء الله.

وبالرغم من أن كلمة «ذرة» مذكورة في القرآن الكريم فإن بعض الباحثين يرجعون استعمالها إلى تأثر العرب باليونانيين أو الهنود.

على كل حال يعد القول بأن الأجسام تتألف من ذرات الفصل الأول من فصول المذهب المادي أو المذهب الآلي عند بعض الباحثين، وإن كان القول به لا يحتم الإلحاد، بل يحتمل الاعتقاد بوجود خالق للطبيعة.

والحق أن القول بالذرة يرجع إلى «ديمقريطس» الذي اعتبر الماء والتراب والنار والهواء فروعاً للمادة البحتة المجردة من كل تعيين، الشبيهة بتلك التي نتصورها في العلم الرياضي حين نفكر في النقطة والخط والجسم، أي أنها امتداد فحسب، وارتأى أن هذا الامتداد مؤلف من أجزاء غاية في الصغر حتى أنها لا تدرك بالحواس، ولا تقسم إلى أصغر منها، تتحرك في الفضاء وتتقابل على أنحاء لا تحصى، فتأتلف في مجاميع هي الأجسام المنظورة الملموسة، وتفترق بعمل الحركة أيضاً، فتنحل الأجسام ليتكون غيرها، واختلاف الأجسام في خصائصها يرجع إلى اختلاف الذرات المؤلفة لها، عدداً وشكلاً ومقداراً وترتيباً بعضها من بعض. فالجسم الطبيعي في هذا التصور مثله كمثل الآلة الصناعية، والمادة ههنا مكتفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها وبطبعها بقوانينها، بل عن صانع يصور مادة مستقلة عنه سابقة على تصويره الجزئيات وتنظيمها.

هذا هو أصل مذهب الذرة الذي اصطنعه متكلمو الإسلام، ومن هنا نعته بعض الباحثين بأنه مذهب يؤدي إلى الإلحاد[2]، بينما نعته البعض الآخر بأنه

(1) د.س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ص 2 من الترجمة العربية للدكتور أبو ريدة طبعة 1946 القاهرة.

(2) المرحوم الدكتور محمود قاسم: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص 12، الطبعة الثانية 1964، القاهرة.

لا يحتم الإلحاد[1]. غير أنني أرى أنه لا يمكن القول بأن هذا المذهب يحتم الإلحاد إلا إذا قلنا أن هذه الذرات هي التي تحرك نفسها، وتجتمع وتفترق من تلقاء نفسها، وأنها مكتفية بنفسها، ومستغنية عن خالق يوجهها، ويجمع شتاتها.

والواقع أن هناك فروقاً دقيقة بين لب النظرية الذرية القديمة ونظرية علماء الكلام المسلمين، فالأولى منهما ذات طابع مادي على الإطلاق، إذ هي تجعل الأحداث الطبيعية متوقفة على تصادم الذرات وسبحها، ودورانها في دوامة مستمرة كالنبع الجياش في وسط البحر، مع خضوعها في الوقت نفسه لقانون طبيعي لا يتخلف، أما عند المتكلمين فإن الذرات دليل على قدرة الله المطلقة الذي يدبر ـ في كل حال ـ هذه الذرات وفق محض إرادته. يضاف إلى هذا أن عدد الذرات لا يتناهى عند فلاسفة الذرة من القدماء ومن تبعهم، كما كانت الذرات أكثر انفصالاً بعضها عن بعض بوساطة الفراغ، أما عند المتكلمين فعدد الذرات متناه، يضبطه الله ـ سبحانه ـ ويدبره، كما أنهم يتجنبون حتى الحديث عن الفراغ.

وزيادة على ما تقدم كانت الذرات في نظر علماء الإغريق أجساماً، جزئيات من المادة في غاية الدقة، غير قابلة للانقسام إلى أصغر منها، أما عند المتكلمين فليست الذرات بأجسام ولا أجرام، فالجسم عند العرب يتكون من عدد معلوم من الذرات[2].

يضاف إلى كل هذا ـ أيضاً ـ فرق أساسي بين مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين، وبين مذهب ديمقريطس، هو أن هذا الأخير يرى أن للمادة، كما للجوهر الأفراد التي تتألف منها المادة، خصائص أساسية معينة تكون ماهيتها وهي الصفات الأولية، بالاصطلاح الحديث، أما عند المتكلمين فإن الأعراض، باعتبار أنها جنس من الموجودات على حدة، تختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الأولية منها، ويمكن أن تقوم الأعراض عند

---

(1) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 12، الطبعة الثالثة، القاهرة.

(2) ألدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ص 277 ـ 278، من الترجمة العربية، الطبعة الأولى 1962، القاهرة.

المتكلمين في حل كل مشكلة شائكة، مقام الصور والكيفيات عند الذين أخذوا بمذهب أرسطو فيما بعد[1].

وقد ارتضى القول بالذرة من المسلمين غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة، والشهرستاني، ونفاه فلاسفة الإسلام وابن حزم.

ب ـ مذهب المادة والصورة

مذهب المادة والصورة مذهب أرسطي اصطنعه فلاسفة الإسلام ابتداء من «الكندي» فيلسوف الإسلام. وهو مذهب يتصور الجسم الطبيعي مركباً من مادة ومن مبدأ يرد المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، ويسمى المادة بالمادة الأولى أو الهيولى، تمييزاً لها عن المادة الثانية الداخلة في المصنوعات، ويسمى المبدأ المعين بالصورة.

فعند «الكندي»، «المبادىء التي منها وجود كل شيء اثنان.. وهما الهيولى والصورة[2]». وقوام الموجودات عند «الفارابي» من شيئين: «المادة والهيولي... والصورة والهيئة[3]».

ويفرق «إخوان الصفا» بين أربعة أنواع من الهيولى، هي هيولى الصناعة، وهيولى الطبيعة، وهيولى الكل، وهيولى أولى، «فهيولى الصناعة هي كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صنعته، كالخشب للنجارين.. وأما هيولى الطبيعة فهي الأركان الأربعة... وأما هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي منه جملة العالم... وأما الهيولى الأولى فهو جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس، وذلك أنه صورة الوجود حسب[4]».

والمادة منفعلة فقط، لأنها موضوعة لقبول الصورة، والمركب من المادة والصورة فاعل بصورته منفعل بمادته. والمادة منفعلة بالقوة دائماً، والمركب من المادة والصورة فاعل بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى، فإن له القوة من جهة

---

(1) د. س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين.. ص 8.

(2) الكندي: رسائل... 2/16، طبعة 1953، القاهرة.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 27.

(4) إخوان الصفا: رسائل 2/6 ـ 7، طبعة بيروت.

الهيولى، والفعل من جهة الصورة[1].

يرى الفلاسفة أن أصل الكائنات هيولى واحدة، وخالف الله ـ سبحانه ـ بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة، متفننة، متباينة، وقوى بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام، لـ فيه من اتقان الحكمة وأحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً، منتظماً نظاماً واحداً، وترتيباً واحداً، لتدل على صانع واحد[2].

ولقد رفض فلاسفة الإسلام القول بالجزء الذي لا يتجزأ رفضاً قاطعاً، وأوردوا على ذلك أدلة كثيرة، كما رفضه النظام تلميذ أبي الهذيل، من المعتزلة، وقال بالكمون والطفرة[3]، وارتضى الفلاسفة القول بالمادة والصورة الذي قال به أرسطو، غير أنهم خالفوه مخالفة صريحة، فابن سينا ـ مثلاً ـ يبين أن الصور معلولة لواهب الصور، مخالفاً بذلك صريح المذهب الأرسطي الذي يرى أن صور الموجودات تكفي نفسها بنفسها في العلية والمعلولية، بحيث لا يحتاج إلى تدخل «العقل الفعال» إلا في إعطاء صورة العقل الإنساني، لأنه مفارق للمادة، لاستحالة أن يصدر الروحاني عن الهيولاني. ويضيف «ابن سينا» إلى هذا أن الصور علل أيضاً، وأن عليتها مشروط بملاقاة المواد، فهي علل لوجود ما تلاقيه دون ما تباينه من المواد الجسمية «فالمواد الجسمية يستحيل قوامها بالفعل لا صورة. فواهب الصور مقومها بواسطة الصور. والصور علل ومعلولة، ولكنها علل بالملاقاة، فإنها توجب وجود ما تلاقيه دون ما تباينه[4]».

والحق أن القول بالمادة والصورة أولى بالقبول من القول بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ، لأنه حتى لو فرضنا أن الأجسام مكونة من ذرات أو من جواهر أفراد، فإن هذه الذرات أو الجواهر، لا بد لها من مادة وصورة.

---

(1) أبو حيان التوحيدي: المقابسات ص 285 ـ 286، طبعة 1929، القاهرة.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 166، طبعة بيروت.

(3) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام ص 113 ـ 129 طبعة 1946، القاهرة.

(4) ابن سينا: كتاب الهداية ص 337.

جـ ـ مذهب الوحدات الروحية

قد رأينا فيما سبق النظرية القائلة بأن الأجسام تتكون من ذرات مادية، والآن نرى مذهباً يقابل هذه النظرية، ويقول هذا المذهب أن العالم أو الأجسام تتركب من ذرات أو وحدات روحية، وأن الحياة تسرى في كل كائن من كائنات هذا العالم، سواء ظهرت لنا أم خفيت علينا.

لقد قال بهذا الرأي الفيلسوف الصوفي «محيي الدين بن عربي» وذلك فيما أسماه «الأعيان الثابتة[1]»، وهي تقابل الذرات المادية عند من أخذ بمذهب «ديمقريطس»، مع فارق هام، وهو أن مذهب «ديمقريطس» يقوم أساساً على إنكار وجود الله، وإنكار خلود النفس والثواب والعقاب في حياة أخرى، بينما يؤكد «ابن عربي» أن الله هو خالق العالم، وأنه حكيم، وأنه يخلق أفضل عالم ممكن، وأن هناك ثواباً وعقاباً في حياة أخرى.

رفض «ابن عربي» مذهب «أرسطو» بل إنه قد وصفه بأنه جاهل[2]، كما نقد فكرة الجوهر الفرد عند متكلمي الإسلام، وخاصة لدى الأشعرية الذين يصفهم بأنهم في لبس من خلق جديد، لأنهم لم يفطنوا إلى أن الجواهر الفردة إنما هي ذرات روحية، وأن جميع خواصها تنبثق من داخلها، وليست حالات تطرأ عليها، وأن هذه الخواص كانت راكدة فيها، قبل أن يمنحها الله نعمة الوجود، فلما كساها الله حلة الوجود بدأت تدب فيها الحياة وجعلت خواصها الذاتية تتجلى شيئاً فشيئاً[3].

ويرى «ابن عربي» أن الذرات الروحية تخرج من النفس الرحماني، كما تخرج الحروف من أنفاسنا نحن. وله بيتان قد ذكرهما في هذا الصدد يقول فيها:

كنا حروفاً عاليات لم تقل   متعلقات في ذرا أعلى القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو   والكل في هو فسل عمن وصل

---

(1) يربط بعض الباحثين بين نظرية ابن عربي في «الأعيان الثابتة»، ونظرية المعتزلة في «المعدومات»، ونظرية ابن سينا في «الممكنات»، ويرى أنها جميعاً بمعنى واحد. انظر: د. أبو العلا عفيفي: «الأعيان الثابتة» في مذهب ابن عربي و«المعدومات» في مذهب المعتزلة ـ مقال في الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ص 209 وما بعدها، طبعة 1969، القاهرة.

(2) د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص 305 وما بعدها، الطبعة الثالثة 1970، القاهرة.

(3) د. محمود قاسم: محيي الدين بن عربي وليبنتز ص 178، الطبعة الأولى 1972، القاهرة.

ويلاحظ أن فكرة «ابن عربي» في الحروف موجودة عند كل من «سهل ابن عبد الله التستري» و«ابن مسرة» في رسالتيهما عن خواص الحروف وأسرارها[1].

فالذرات الروحية تشبه الحروف أو العناصر الأولية، فإذا انضمت هذه الذرات أو العناصر الأولية الروحية بعضها إلى بعض نشأت الأجسام أو الصور المادية. فهذه الحروف العليات أو الوحدات الروحية الأولية تتألف فيما بينها بصور شتى. وطبيعي أن الأجسام تختلف عن تلك الوحدات الأولية التي دخلت في تركيبها «فهذا تركيب أعيان العالم المركب من بسائطه. فلا تشهد العين إلا مركباً من بسائط[2]».

وابن عربي يتبنى رأي «التستري» في هذا الصدد حيث يقول ـ سهل:

إن الحروف تنقسم إلى الهباء، وهي أصول الأشياء... وكلام الله ـ تعالى ـ أعيان قائمة وأنوار روحانية لائحة، وهي إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه. والقوة المفصلة لها هي «الكن» وهي المظهرة للكلام، وهي المحيطة بالهباء، والهواء هو الحامل للحروف، والحروف هي القوة الروحانية المفردة، وهي أصول الأشياء «فالحروف قد انفصلت عن الغيب بقوله تعالى ﴿كن﴾. ويرى «سهل» أن الفصل لها كان على نوعين: بالقول، ثم بالفعل. «فالمقولات كلها روحانيات، والمفعولات كلها أجسام. وأصل الأجسام كلها الماء الذي أحدث منه الأجسام بما يليها، وهو أول الجواهر الظاهرة. فأما الأرواح كلها، ففي الجسم الباطن الخفي، وهو الروح المحيطة بالماء، الحامل للكل، وهو المكان، وهو الهواء، وفيه انبسطت الحروف[3]».

---

(1) الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي 1/ 386، الطبعة الأولى، 1974، القاهرة. وقارن له ـ أيضاً ـ «من قضايا الفكر الإسلامي» طبعة 1978، القاهرة، ومن الجدير بالذكر أنه قد قام بتحقيق ونشر هاتين الرسالتين مع تحليلهما تحليلاً ممتازاً، مع التعليق عليهما تعليقات مفيدة للباحثين، في كتابيه سالفي الذكر.

(2) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية 3/ 524 طبعة 1329هـ، القاهرة.

(3) التستري: رسالة الحروف، ضمن كتاب «من التراث الصوفي»، 1/ 366، 367، 369، وقارن ـ أيضاً ـ: جابر بن حيان: رسائل 2/ 154 نشرة «بول كراوس»، وكتاب المرحوم الدكتور أبو العلاء عفيفي:

The Mystical philosophy of Ibn Arabi, p.68.

لكن يلاحظ على مذهب الوحدات الروحية أنه لا يخبرنا كيف تتحول الذرات الروحية إلى مادة، ولا كيف يأتي الممتد من غير الممتد. إن هذا أمر غامض في هذه النظرية، مما يجعل الإنسان يتوقف في قبوله لها.

وبعد، فقد عرضت للنظريات الثلاث في تجوهر الأجسام وتكونها. ويتضح من هذا العرض أن النظرية الأولى من هذه النظريات ترد الطبيعة وما فيها إلى المادة وقدرة الله، أما النظرية الثانية، فهي تجمع بين المادة والروح، أما الثالثة والأخيرة فهي تنكر المادة، وتستعيض عنها بالقوة وتصور الإنسان للامتداد الذي ينشأ عن الوحدات أو الذرات الروحية. وقد بينت أن أولى النظريات بالقبول من هذه النظريات الثلاث، هي النظرية القائلة بالمادة والصورة.

المبحث الثالث

النظرة إلى الكائنات.. حية وغير حيّة

أ ـ الفروق بين الحي وغير الحي

إن الأجسام التي بحثت في تكوينها في المبحث السابق، تنقسم إلى قسمين، حية وغير حية، أو هي، كما يقسمها «الجاحظ» جماد ونام، أو «ونام وغير نام»[1]، فالأجسام النامية هي الحية، وغير النامية هي غير الحية.

ويقسم «ابن سينا» المركبات إلى ما له صورة لا نفس لها، ويسمى معدنا، وما له صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل، لا حس ولا حركة إرادية له، ويسمى نباتاً، وما له صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالإرادة، ويسمى حيوانا[2].

فهناك فروق بين الكائنات الحية وغير الحية، فالحي يتمايز من غير الحي بخاصتين أساسيتين: أحداهما الحركة الذاتية في كافة الأحياء، أي التغير ظاهرياً وباطنياً، والخروج من القوة إلى الفعل، لا الحركة المكانية فقط، بينما المادة الصرف لا حراك لها إلا بدفع من خارج أو إزالة عائق، بحيث أن الحي الذي يفقد هذه الخاصية يعتبر ميتاً محروماً من الحياة، والخاصية الأخرى الإدراك في بعض الأحياء، والإدراك نفسه فعل أو حركة، ومبدأ باعث على الحركة الذاتية طلباً أو هرباً. وللكائن الحي قوة باطنة هي علة حياته وأفعاله الحيوية، هي النفس. والحركة الذاتية مقدمة على الإدراك لوجودها في الأحياء قاطبة، بل هي لهذا السبب الخاصية الأساسية للحياة الأرضية. يضاف إلى هذا

---

(1) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/26، الطبعة الأولى 1357هـ، القاهرة.

(2) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ـ القسم الطبيعي ـ هامش ص 277.

أن المادة غير الحاصلة على حياة، متجانسة، أما الكائن الحي فهو متنوع، وله عمر ينتهي.

هذه هي أهم الفروق بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية، والذي يهم الباحث هو أن يبين أنه كانت بين المادة اللاحية والكائنات الحية مسافة قد عبرت في الماضي السحيق، فكيف عبرت هذه المسافة؟ أو ما هو أصل الحياة؟

ب ـ أصل الحياة

لقد كان عدم العلم بحقيقة الحياة سبباً في تعدد الآراء في أصلها. فبعض الباحثين يرى أن هناك أربع نظريات أساسية تفسر نشأة الحياة على الأرض هي: نظرية التولد الذاتي أو التلقائي، ومعناه أن بعض النباتات أو الحيوانات تتولد من مادة ليس فيها حياة، وذلك لما يلاحظه الناس من ظهور بعض الحيوانات فجأة كخروج الضفادع من الطين، وهذا التولد كان يسمى عند فلاسفة العصر الوسيط بالتولد المشكك. والنظرية الثانية هي نظرية الانتقال أو الأصل الكوني، وهي نظرية تذهب إلى أن الحياة قد أتت إلى الأرض من كوكب آخر. والنظرية الثالثة هي نظرية الخلق الخاص، وهي نظرية تذهب إلى أن الحياة قد ظهرت نتيجة لفعل خاص للخلق هو فعل الله سبحانه. والنظرية الرابعة هي نظرية الانبثاق أو الأصل الأرضي للحياة، وهي نظرية تذهب إلى أن الحياة قد نشأت من تفاعل مواد الأرض تفاعلات كيميائية معقدة وتحت تأثير قوى طبيعية أدت إلى تكوين «البروتينات» التي تتكون منها المادة الحية أو «البروتوبلازم». وتذهب هذه النظرية إلى أنه لم يكن للبروتوبلازم في بداية الحياة شكل معين، ثم تعقدت وتكونت خلايا جسمية كون بعضها الكائنات الأولى، وواصل بعضها الآخر طريق التطور والرقي مكوناً الكائنات الحية العديدة الخلايا المختلفة الأنواع، ثم نشأت الأنواع المختلفة من الكائنات الحية بفعل الطفرات والانتخاب الطبيعي والوراثة، لكن الكائنات الحية كلها ترجع إلى أصل واحد في النهاية.

فهناك إذن أربع نظريات ـ في رأي هذا النفر من الباحثين ـ في أصل الحياة هي: التولد الذاتي، والخلق الخاص، والأصل الكوني، والأصل

الأرضي، وقد استعيض عن النظرية الأولى بالنظرية الأخيرة في معظم الأحيان[1].

ويرى البعض الآخر[2] من الباحثين أن هناك ـ أيضاً ـ أربع نظريات في أصل الحياة، الأولي هي: التولد الذاتي، ولكنه يضيف إليه مبدأ العلية، وينسبه إلى أرسطو والفلاسفة الإسلاميين، والنظرية الثانية هي نظرية البذور الحية والكمون، وهو ينسب «البذور الحية» إلى «القديس أوغسطين» و«الكمون» إلى «النظام» المعتزلي. و«الكمون» كما يقول «الخوارزمي» في مفاتيح العلوم «هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم[3]»، ومن مذهب النظام «أن الله ـ تعالى ـ خلق الموجودات دفعة واحدة، على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم ـ عليه السلام ـ خلق أولاده غير أن الله ـ تعالى ـ أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[4]». ويعد «الكمون» طريقة في فهم التطور دون تحول نوع إلى نوع آخر، فلا يولد القمح من البقول، ولا الإنسان من الحيوان، ولا العكس[5]. ولهذا حاول بعض الباحثين عقد مقارنة بين نظرية الكمون The geminal development ونظرية التطور[6].

والنظرية الثالثة هي نظرية «المزاج»، أو الامتزاج المتكون من العناصر،

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 367، هترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص 104، د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة ص 224 ـ 227، د. علم الدين كمال: تطور الكائنات الحية ـ مقال بمجلة عالم الفكر ص 953 ـ 954.

(2) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص 48 ـ 50.

(3) نقلاً عن د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 244.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 85، طبعة 1964، القاهرة.

(5) يوسف كرم، د. مراد وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي ص 138 طبعة 1966، القاهرة.

(6) The notes of Van Den Bergh on the English translation of Tahafut Al Tahafut. Vo. II P.48, London, 1954; and Sarton: Introduction to the History of Science. I.P.638, II P, P.61-62, Baltimore 1927.

وينسب الأستاذ «يوسف كرم» هذه النظرية لابن سينا خاصة، مع أنها موجودة لدى غيره من فلاسفة الإسلام. فحقيقة المزاج عند «الفارابي» أنه «تغير الكيفيات الأربع عن حالها، وانتقالها من ضد إلى ضد، وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية، وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة، حكمة الباري ـ تعالى ـ في الغاية، لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال. وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة[1]». ويقول ابن سينا: «انظر إلى حكمة الصانع، بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع، وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لا خرج الأنواع من الكمال، وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان، لتستوكره[2] نفسه الناطقة[3]». ويجمع ابن سينا بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية في موضع آخر فيقول: «وقد يتكون من العناصر أكوان بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فإذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه[4]».

فالمزاج عبارة عن اختلاط أو امتزاج أجزاء العناصر بعضها ببعض، أو هو ـ كما في تعريفات الجرجاني ـ «كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة، بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية أخرى» وأليق الأمزجة المزاج المعتدل الذي تكون بسائطه متساوية، كيفاً وكماً، حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الأطراف المتضادة[5].

والنظرية الرابعة هي النظرية الكونية، غير أنها تتفرع هنا إلى نظريتين: الأولى تقول بالانتقال من كوكب آخر، والثانية تقول إن الشمس كانت قديماً

---

(1) الفارابي: عيون المسائل ص 73 طبعة صبيح.

(2) أي تتخذه وكراً لها.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات 2/ 301.

(4) ابن سينا: كتاب النجاة ص 256، 304، 301، طبعة 1321هـ القاهرة.

(5) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 365.

أغنى بالأشعة فوق البنفسجية فكانت أقدر على تركيب المادة الحية.

هذا هو ملخص الآراء المختلفة في أصل الحياة، ويمكن إرجاعها جميعاً إلى ثلاث نظريات فقط، هي الخلق الخاص، والأصل الكوني، والأصل الأرضي. وللباحث وقفة مع جميع النظريات التي ذكرت من قبل.

جـ ـ مناقشة الآراء في أصل الحياة

إن القول بأن التولد الذاتي أو التلقائي من الجماد مباشرة هو أصل الحياه أمر أثبت خطأه التقدم في دراسة العلوم البيولوجية، حيث أثبت «لوي باستير ـ 1822 ـ 1895» أن الحي لا يأتي إلا من حي، فالدود والذباب ينشآن نتيجة لفقس البيض الذي يوضع على اللحم أو الجبن، والضفادع لا تنشأ فجأة من الطين، وإنما تخرج من عملية البيات الشتوي، كما أثبت «باستير» أن البكتريا لا تتولد عن المواد المتعفنة، ولكنها هي التي تسبب هذا التعفن نتيجة لانقسامها وتغذيتها وإفرازها للسموم.

غير أن العلماء المحدثين قد ارتضوا، بدلاً من هذه النظرية، نظرية الانبثاق، وهي لا تخرج ـ بحسب تفسيرهم ـ عن كونها تولداً ذاتياً مع اختلاف في التفسير، حيث أنهم لا يثبتون علة خارجية ولا مبدأ عالياً يتدخل في عملية انقسام الخلايا وتطور الكائنات الحية. فهم يؤمنون بالصدفة غير الموجهة.

أما النظرية القائلة بالانتقال أو الأصل الكوني، فهي نظرية هروبية، حيث أنها لا تفسر لنا أصل الحياة، بل توضح ـ فقط ـ كيف أتت الحياة إلى الأرض، ويظل السؤال كما هو: ومن أين أتت الحياة في ذلك الكوكب الذي يفترض أنها انتقلت إلينا منه؟.

وفيما يتعلق بنظرية الخلق الخاص، فهي نظرية مقبولة إذا أخذ في الاعتبار مبدأ السببية، وفاعلية المادة، وأن الخلق قد تم عن طريق التطور.

أما نظرية البذور الحية والكمون، فهي ـ أيضاً ـ نظرية غير مقبولة، لأنها نظرية تفترض أن الكل داخل في الكل، وهي تدل على أن جميع عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً، ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة. وتعد هذه النظرية ـ بناء على هذا ـ مقدمة من مقدمات وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه. كما أن في الكمون ـ أيضاً ـ تعطيلاً للكائن الحي.

يبقى بعد ذلك نظرية المزاج، وهي ـ في رأي الباحث ـ أولى النظريات بالقبول، وذلك لأنها أولاً: تعترف بدور الله ـ سبحانه وتعالى ـ في المخلق، فهو سبب الأسباب، والعلة الأولى، والذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وثانياً: لأنها تثبت وجود النفس، وهي أمر خارج حدود المادة، وهي أول علامات الحياة عند فلاسفة الإسلام، وثالثاً: لأنها تحافظ على الأصل الأرضي للحياة، الأمر الذي يقربها من وجهة نظر العلم الحديث، ورابعاً: لأنها لا تتنافى مع ما يقرره القرآن الكريم في أصل الحياة.

د ـ القرآن الكريم وأصل الحياة

إذا رجع الباحث إلى القرآن الكريم ليستشيره في أصل الحياة وجد أنه يؤكد على حقيقتين: الحقيقة الأولى أن أصل الحياة واحد، والحقيقة الثانية أن الماء أصل الكائنات. والحقيقة الأولى مذكورة في قوله تعالى: **﴿خلقكم من نفس واحدة، ثم جعل منها زوجها، وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج، يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث، ذلكم الله ربكم له الملك لا إله إلا هو فأنى تصرفون﴾**[1]، والحقيقة الثانية مذكورة في قوله تعالى: **﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع، يخلق الله ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير﴾**[2].

فيما يتعلق بالحقيقة الأولى يذكر بعض المفسرين المحدثين[3] أن من دلائل قدرة الله خلق الناس جميعاً من نفس واحدة، أي طبيعة واحدة، أو جرثومة واحدة، هي الجرثومة الأولى التي تخلق منها الكائن الحي. ويرى الأستاذ «عبد الكريم الخطيب» أن في قوله تعالى: **﴿ثم جعل منها زوجها﴾** إشارة إلى أمرين:

أولهما: أن الجعل غير الخلق، فالخلق إيجاد للمخلوق، والجعل إظهار

(1) سورة الزمر: الآية 6.

(2) سورة النور: الآية 45.

(3) هو الأستاذ عبد الكريم الخطيب في كتابه: «التفسير القرآني للقرآن».

لما في المخلوق من خصائص وإبراز ما اشتمل عليه من صفات، وهذا يعني أن الجرثومة الأولى للحياة كانت ذكراً وأنثى معاً، ثم حصل التوالد بانقسام الكائن الحي على نفسه، كل قسم يحتوي ذكراً وأنثى ثم حصل التوالد بانقسام الكائن الحي على نفسه، كل قسم يحتوي ذكراً وأنثى، وهكذا تتوالد الخلايا بانقسامها على نفسها[1].

وثانيهما: أن انفصال الذكر عن الأنثى جاء في مرحلة متأخرة، بمعنى أنه كان بين الخلق والجعل آماد طويلة وأزمان ممتدة، وهذا هو السر ـ والله أعلم ـ في العطف بحرف «ثم» الذي يفيد الامتداد والتراخي في الزمن[2].

ويذكر الأستاذ «الخطيب» فيما يتعلق بالحقيقة الثانية أن هذا الماء هو أصل الحياة، وهو جرثومة كل حي، من نبات أو حيوان أو إنسان وهذا ما جاء في قوله تعالى: **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾**[3]، فالماء هو الحياة العاملة في هذا الكوكب الأرضى، ففي الماء أودع الله سر الحياة في صورها المختلفة، وأشكالها المتباينة العديدة، فحيث كان الماء كانت الحياة، وكانت الحركة، وكان التوالد لصور الحياة.. ويكفي أن يكون عرش الله سبحانه على الماء، كما يقول سبحانه: **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾**[4]، والمراد بالعرش هو السلطان وهذا يعني أن سلطان الله قائم على الماء يصرفه كيف يشاء، ويخلق منه ما يشاء. فالماء هو سر الحياة التي يفيضها الله ـ سبحانه ـ بقدرته وحكمته على الأحياء في الوجود كله.

وفي قوله تعالى: **﴿فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع﴾** إشارة إلى تنوع صور المخلوقات، وتعدد أشكالها، وهي جميعها من مادة واحدة، لا لون لها ولا طعم ولا رائحة.

---

(1) يلاحظ أن هذه الفكرة موجودة لدى ابن عربي، وذلك في تعليقه على قوله تعالى: **﴿وللرجال عليهن درجة﴾**.

(2) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن ص 1119 ـ 1120، طبعة أولى، القاهرة.

(3) سورة الأنبياء: الآية 30.

(4) سورة هود: الآية 7.

وهذا التقسيم الذي أشارت إليه الاية الكريمة هو تقسيم عار، يندرج تحت كل قسم منه ما لا حصوله، فأنواع الزواحف من ديدان وحيات وحشرات الخ. هي مما يمشي على بطنه، والناس والطيور، ممن يمشي على رجلين، والبهائم والدواب والأنعام والوحوش هي مما يمشي على أربع.

وفي قوله تعالى: **﴿يخلق الله ما يشاء﴾** سر عظيم، حيث أنه يلفت النظر إلى القدرة التي تبدع وتصور وتخلق هذه الصور المختلفة من عنصر واحد، ولو كان ذلك من عمل غير هذه القدرة المطلقة لجاءت جميع المخلوقات في قالب واحد، وعلى صورة واحدة، الأمر الذي يدل على أن هذا الخلق من قادر حكيم عليم[1].

وهناك رأي آخر في تفسير «الماء» للآملي يذكر فيه «أن أكثر المواضع القرآنية التي ذكر فيها الماء أريد بها العلم أو بالعكس، ومن جملتها قوله تعالى: **﴿وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾**، لأن عرشه ما كان على الماء الصوري، لأنه ما وجد إلا بعد العرش بزمان عند البعض، وبعدم الزمان عند الآخر، وعند البعض بعد جميع الموجودات، فالمراد به هو الماء الحقيقي الساري في جميع الموجودات المشار إليها بالهوية الإلهية، وبالحقيقة الإنسانية، والعلوم الحقيقية التي بها حياة كل شيء وقيامه[2]».

وإني لأميل إلى رأي الأستاذ الخطيب في تفسيره، لأنه يأخذ بظاهر القرآن، ولأن هذا الرأي يتمشى مع وجهة نظر فلاسفة الإسلام - مع اختلاف في التفسير، ولأنه يتمشى مع الآراء الحديثة للعلماء في شرح كيفية نشوء الحياة، فهم يرون أن حالة البحار البدائية من حيث درجة الحرارة والاشعاع والتركيب الكيميائي شجعت على تكوين وبقاء عدد كبير جداً من مركبات «الكربون» المختلفة، ثم بواسطة عدد لا يحصى من اتحادات هذه المركبات بعضها ببعض تكونت أجهزة فيزيائية وكيميائية لها طبيعة ثابتة نسبياً وتتميز بالصفات الأساسية للحياة.

ويعتقد بعض العلماء أن هذه الكائنات البدائية أو الأولية كانت تشبه في

(1) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني للقرآن ص 1303، 1304، 1305.

(2) سيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص 522 - 523؛ طبعة 1969 طهران.

أول مراحلها «الجين ـ Gene[1]»، ويعتقد علماء آخرون أنه يمكن مقارنة هذه الكائنات الأولية بفيروس «Virus» يعيش معيشة حرة. ويؤكد بعض العلماء أن الأشياء الحية التي ظهرت على الأرض لم تظهر على هيئة خلايا، وإنما بصورة أشياء أبسط من الخلايا بكثير يمكن تسميتها «جزئيات حية»، ويرجح هذا البعض أن التقدم من مرحلة الجزيء الحي إلى مرحلة الخلية الواحدة (مثل حيوان الأميبا ـ Amoeba) يساوي على الأقل التقدم من مرحلة «الأميبا» إلى الإنسان[2].

هـ ـ تعقيب

وبعد، فلقد عرضت لوجهات النظر المختلفة في أصل الحياة، وكلها اجتهادات لأصحابها، ولا يستطيع الإنسان أن يجزم بصحة أي منها، وكل ما يستطيعه الإنسان أن يفضل إحداها على الأخرى.

والحق أن مسألة بداية الحياة والخلق مسألة تدق على أفهام البشر[3]، كما يقول بعض متكلمي الإسلام، أو هي أمر غير قابل للحل[4]، كما يقول «دارون» صاحب نظرية التطور في العصر الحديث، وليس هناك من سبب لهذا إلا أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يشهدنا خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسنا، كما يصرح ـ سبحانه ـ بذلك **﴿ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾**.

---

(1) «الجين» هو الذي يحمل الصفات الوراثية ويوجد على الكروموزمات، داخل «النواة» في خلايا جميع الكائنات الحية.

(2) د. علم الدين كمال: تطور الكائنات الحية ـ مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع 1973، ص 953، 954.

(3) الماتريدي: كتاب التوحيد.

(4) مجلة تراث الإنسانية ـ المجلد التاسع ـ العدد الأول 1971، ص 126 نقلاً عن «داونز».

المبحث الرابع

العلاقة بين الخلق والتطور

أ ـ صور الخلق في الفكر الإسلامي

يمكن القول بأنه لا خلاف بين مفكري الإسلام قاطبة، على أن الله ـ سبحانه ـ هو الخالق، وأن العالم صادر عنه ومخلوق له «فالذي ذهب إليه عصابة أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من طوائف المحققين أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه[1]» لكن الله واحد والعالم كثير، فكيف صدرت الكثرة عن الوحدة، أو كيف صدر الكثير عن الواحد؟.

والحق أن العلاقة بين الله والعالم كانت ـ وما زالت ـ أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة والمفكرين، قديماً وحديثاً، لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين اللامادي والمادي، بين القديم الأزلي والحادث. فهي مسألة دقيقة على افهام البشر وعقولهم، وذلك لأن أحد طرفي العلاقة، وهو الله ـ سبحانه ـ ليست ذاته معلومة لنا علماً مباشراً ولذلك ستظل صلته بنا السؤال الخالد على لسان كل إنسان في هذه الحياة.

من هناك كان تفسير العلاقة بين الله والعالم مثار خلاف ونزاع طويلين، بين مفكري الإسلام جميعاً، سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة، أو متصوفة.

فأهل السنة من المتكلمين يفرقون تفرقة واضحة بين الخالق والمخلوق، فالخالق أزلي، والمخلوق محدث، وهم يذهبون إلى «أن كل موجود سوى

---

(1) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص 203، طبعة 1971، القاهرة.

الواجب بذاته فموجود بعد العدم، وكائن بعد أن لم يكن، وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدية واللازم للسرمدية مما لا سبيل إليه، ولا معول لأرباب العقول عليه، بل الباري ـ تعالى ـ كائن ولا كائن، ومتقدم بالوجود ولا موجود، وأن ما أبدعه لم يكن معه، بل هو المنفرد بالأبدية، المتوحد بالسرمدية، خالق الخلق بعد العدم، ومعيدهم بعد الرمم[1]».

ويتم الخلق بأيسر قول محتمل، بكلمة واحدة من الله، بقوله تعالى: **﴿كن﴾**، **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون﴾**[2] وبهذا الأمر التكويني يكون كل شيء من الله، على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها، وفقاً لعلمه وإرادته[3] فالتكوين أو الخلق فعل الله الأول، وصفته الفعلية التي لا يشاركه فيها أحد، **﴿هل من خالق غير الله﴾**[4]، لكن صفات الفعل ـ وعلى رأسها صفة التكوين ـ من أهم المسائل التي اشتد حولها النزاع بين المتكلمين، وبخاصة بين مدرستي أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، فالماتريدية تثبت صفة التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى زائدة على الذات، وهي في الوقت نفسه صفة من صفات العقل عندهم[5] وليست من صفات الذات. والتكوين والخلق والإيجاد والإنشاء والإبداع والأحداث أسماء مترادفة تعني عندهم إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود[6].

والأشاعرة يثبتون صفة التكوين صفة إضافية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال، شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل[7].

ولقد أخطأ «دي بور» عندما عرض للخلاف بين الأشاعرية والماتريدية حيث ظن أن الماتريدية يقتربون من أقوال الفلاسفة في العلة والمعلول، عندما

---

(1) المرجع السابق ص 247.

(2) سورة النحل: الآية 40.

(3) الماتريدي: كتاب التوحيد ص 49.

(4) سورة فاطر: الآية 2.

(5) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. . ص 135.

(6) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ـ مادة «التكوين» مجلد 2، ص 1276 طبعة 1863 كلكتا.

(7) الرازي: المحصل ص 135.

قالوا ـ أي الماتريدية ـ أن التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى زائدة على الذات. يقول «دي بور»: «ويختلف قول الماتريدي عن الأشعري في هذه الناحية، فإنه يقول بوجود التكوين صفة أزلية في الذات الإلهية، ومعنى هذا الاقتراب من أقوال الفلاسفة، فمن حيث أنه ليس ثمة معلول بلا علة، فإن الله باعتباره العلة الأولى خلق العالم من الأزل، وهو إذن الخالق الأزلي، وذاته وأفعاله لا تتغير على السواء[1]».

لكن يبدو أن الذي أوقع «دي بور» في الخطأ أنه ظن ـ كما ظن الأشاعرة ـ أن قدم التكوين يستتبع قدم المكون، ولكن الواقع أن الماتريدية يفرقون بين التكوين والمكون، فالتكوين صفة قديمة، أما المكون فهو حادث مباين عن ذات الله[2]. وقدم التكوين عندهم ـ أي الماتريدية ـ لا يستتبع قدم المكونات، لأن التكوين ما كان ليكون به المكون في الأزل، بل ليكون به وقت وجوده وحسب إرادة الله وعلمه[3]. غير أن قدم التكوين يستتبع قدم المكونات عند الأشاعرة، لأنهم يعتبرون التكوين صفة إضافية، أي مجرد نسبة، والنسب تقتضي وجود المنتسبين، وعلى ذلك فلو كان التكوين قديماً للزم قدم المكونات، أي قدم العالم. كذلك ليس التكوين عند الأشاعرة بمعنى وراء المكون، بل هو عين المكون، لأنه أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المكون إلى المكون، فالتمييز بين التكوين والمكون ذهني فقط، ولا وجود للتكوين خارج الذهن، إذ الموجود في الخارج هو المكون والمكون فقط، أي الخالق والمخلوق، أما التكوين والخلق فهو إدراكنا نحن. وما دام التكوين أو الخلق نسبة، والنسبة لا تتقدر إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المكون، أي العالم، حدوث التكوين[4].

فالتكوين أو الخلق عند المتكلمين من أهل السنة إبداع واختراع، أو هو

---

(1) دي بور: مقال عن الخلق بدائرة المعارف الإسلامية، الطبعة العربية.

(2) أبو حنيفة: الفقه الأكبر ص 35 ـ 36، طبعة 1321هـ حيدر آباد.

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ص 1277.

(4) الرازي: المحصل ص 135 وقارن:

Tritton: Muslim Theology, P.P. 174-16, London, 1947; Macdonald: Development of Muslim theology, PP.193, 315-78 London, 1903.

خلق من العدم، وهم يؤكدون على التفريق بين الخالق والمخلوق، إذ الخالق أزلي والمخلوق أو العالم حادث بعد أن لم يكن. وقد بنوا نظريتهم في القول بالحدوث على القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما بينت من قبل. والحق أن الجوهر الفرد لا يصلح كأساس للقول بالحدوث، لأن القول بالجوهر الفرد يمكن أن يؤدي إلى القول بالقدم والحدوث معاً، كما أن إنكاره يمكن ـ أيضاً ـ أن يؤدي إلى نفس النتيجة الأمر الذي يؤكد أنه لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدوث العالم أو إنكاره، أو أنها عندما وضعت لإثبات حدوث العالم فقد وضعت في غير موضعها. فالموضع الحقيقي لها أن توضع تحت باب «الخلق المستمر أو المتجدد» كما يوجد ذلك عند النظام المعتزلي.

إن محاولة إثبات حدوث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد جعلت «العلاف» أول قائل بالجوهر الفرد في الإسلام يقول بتناهي القدرة الإلهية، أو بفناء مقدورات الله. فالبغدادي يذكر أن للعلاف كتاباً اسمه «القوالب» وأنه أفرد فيه باباً في الرد على الدهرية «ذكر فيه قولهم للموحدين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث لا إلى غاية، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول. . . وأجاب عن هذا الإلزام بتسوية بينهما. وقال: كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل[1]». وهناك فضيحة أخرى عند العلاف ترتبت على مسألة الجوهر الفرد، زيادة على قوله بفناء مقدورات الله، هي قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، مرتباً ذلك على القول بفناء مقدورات الله ـ عز وجل ـ فقد زعم «العلاف» أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء، ولا يقدر الله ـ عز وجل ـ في تلك الحالة على إحياء ميت، ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن، ولا تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء[2]».

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 124، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.

(2) المرجع السابق ص 122. ويلاحظ أن البغدادي مبالغ ومتحامل دائماً على الخصوم.

هاتان الفضيحتان، وفضائح أخرى غيرها قال بها العلاف نتيجة لاستدلاله بالجوهر الفرد على حدوث العالم، فقد توهم العلاف أن قوله تعالى: **﴿إن الله على كل شيء قدير﴾** لا يمكن أن يكون صادقاً إلا إذا كان الشيء محدوداً متناهياً مكوناً من أجزاء لا تتجزأ، حتى يتسنى لنا أن نتحدث عن قدرة أو علم أو إحصاء، وفاته أن قدرة الله ـ سبحانه ـ غير متناهية، لأن الله «ليس كمثله شيء»، وقد ترتب على هذا ـ أيضاً ـ أن العلاف عندما أراد أن يثبت أن للعالم أولاً، توهم أنه لن يتسنى له ذلك إلا إذا أقر بأن قدرة الله لها آخر تقف عنده. الأمر الذي يجعل الجوهر الفرد غير صالح لإثبات حدوث العالم، وإنما يصلح فقط لتدعيم القدرة الإلهية وإثبات الخلق المستمر المتجدد.

فابن رشد يرى أن الأشاعرة لم يحالفهم التوفيق في اعتمادهم على القول بالجوهر الفرد لإثبات حدوث العالم «وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جداً. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية في الأكثر[1].

لقد قال بالجوهر الفرد غالبية المعتزلة، وجميع الأشاعرة والشهرستاني، ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم، كما ذكرت من قبل. والذين قالوا بإثباته انتهى أكثرهم إلى إثبات حدوث العالم، لكن بعضهم، مثل القائلين بالكمون والتولد من المعتزلة، انتهى إلى عكس ذلك.

وقد أورد «ابن حزم ـ الأدلة التي قال بها المتكلمون لإثبات الجوهر الفرد، وقد حصرها في خمسة أدلة على النحو التالي:

الدليل الأول: لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة محدودة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة ستقبل القسمة إلى غير نهاية[2].

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 138.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل 5/ 168.

الدليل الثاني: «لابد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه[1]» ومعنى هذا القول وجود الخلاء بين الجواهر الفردة حتى لا يحدث تماس بين الجواهر، لأنه لو جوز التماس بينها فلا بد من التسليم بانقسام الجوهر الفرد.

الدليل الثالث: وهو من أقوى الأدلة التي شغب بها المتكلمون، كما يقول ابن حزم. وهذا الدليل يتلخص في أن الله هو الذي ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، أي حتى لا تقبل القسمة؟ فإن قيل لا يقدر كان في ذلك تعجيز لله. وإن قيل: نعم، ففي ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ[2].

الدليل الرابع: لو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل، أو كان في الخردلتين من الأجزاء ما هو مساو لما في الخردلة الواحدة «قالوا: فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل، صدقتم وأقررتم بتناهي التجزي، وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وإن قلتم: ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان»[3].

الدليل الخامس: علم الله يحيط بكل شيء. وهو يعلم عدد أجزاء الجسم، فالأجزاء متناهية[4].

تلك هي أدلة المتكلمين لإثبات الجوهر الفرد. وقد انتهى الأشاعرة إلى إثبات حدوث العالم عن طريق القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فالأعراض عندهم حوادث تطرأ على الجسم، ولما كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تنفك عن الأجسام، فلا بد أن تكون محدثات كالأعراض تماماً. وهذا القسم من الدليل كاف وحده لإثبات حدوث العالم أو حدوث الأجسام التي تكونه. غير أن اهتمام الأشاعرة بالجوهر الفرد وقولهم بأن الجسم يتألف من مجموعة من الجواهر الفردة قائم على اعتقادهم بأن تتابع الأعراض على الأجسام لا يمكن أن يكون قد استمر في الماضي إلى غير

(1) المرجع السابق 5/ 169.
(2) المرجع السابق 5/ 169.
(3) المرجع السابق 5/ 171.
(4) المرجع السابق 5/ 173.

نهاية، بل لا بد أن يكون قد وقف عند وحدات معينة، متناهية في الصغر، هي الجواهر الفردة، الأمر الذي يؤدي حتماً إلى القول بوجود محدث لهذه الأعراض، ما دمنا قد استطعنا أن نوقف تتابعها في الماضي عند حد معين. فالعالم عند الأشاعرة مكون أو مخلوق أولاً من أجزاء لا تتجزأ، ثم ألفت الأشياء منها بقدرة الله سبحانه.

وإذا كان القول بالجوهر الفرد قد أدى إلى حدوث العالم عند الأشاعرة فإنه قد أدى عند أكثر المعتزلة إلى قدم العالم، حيث أنهم لم يجدوا تعارضاً بين القول بأن الجسم مكون من جواهر فردة وبين افتراض أن الأعراض كامنة في هذه الجواهر الفردة، وليست حادثة فيها أو طارئة عليها. فالأعراض عند أكثر المعتزلة متولدات لا فاعل لها، أو هي من اختراعات الأجسام التي لا تحتاج إلى محدث.

هذا ما كان من أمر المثبتين للجواهر الأفراد، فماذا عند المنكرين لهذه الجواهر؟ إن إنكارهم للجوهر الفرد أدى أيضاً إلى حدوث العالم وقدمه معاً، الأمر الذي يؤكد أنه لا علاقة لمسألة حدوث العالم بالجوهر الفرد، فإن «ابن حزم» و«النظام» قد أنكرا الجوهر الفرد، ومع ذلك أثبتا حدوث العالم. وقد نقد ابن حزم الأدلة الخمسة السابقة التي تثبت الجوهر الفرد على النحو التالي:

فيما يتعلق بالدليل الأول يجيب ابن حزم بأننا «لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة، بل نثبتها ونعرفها، ونقطع على أن كل جسم فله مساحة محدودة ولله الحمد. وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق، وأثبتنا قدرة الله على ذلك»[1].

وفيما يتعلق بالدليل الثاني، فإن ابن حزم يوافق المتكلمين على ذلك، فيقول «إن لكل جرم نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنده»[2] غير أنه يضيف إلى ذلك أن كل جرم محتمل للتجزي، أي أنه متجزىء بالقوة إلى ما لا نهاية له.

أما الدليل الثالث الذي يعترف ابن حزم بأنه «من أقوى شبههم» وهو

(1) المرجع السابق 5/ 168.

(2) المرجع السابق 5/ 168.

الدليل الخاص بأن الله يجمع أجزاء الجسم ويفرقها، وأن هذا إثبات لقدرة الله، فهو إثبات في الوقت نفسه لتجزي الأجسام. فيجيب ابن حزم قائلاً: «لم تكن أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل، ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل. لكن الله عز وجل خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له: كن، فكان، أو بأن قال لكل جرم منه، إذا أراد خلقه، كن، فكان ذلك الجرم... إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم، ولا يخلقه[1]».

وفيما يتعلق بالدليل الرابع يجيب ابن حزم بقوله «إن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تتجزأ، والخردلتان إذا لم تتجزأ فلا أجزاء لها أصلاً بعد، بل الخردلة جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء، وقسم الجبل جزأين، وقسمت الخردلتان جزئين جزئين، فالخردلة الواحدة بيقين أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين، لأنها صارت سبعة أجزاء، ولم يصر الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط،.. فصح أنه لا يقع التجزي في شيء إلا إذا قسم لا قبل ذلك... وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزىء بعد، فوسواس وظن كاذب. لكنه محتمل الانقسام والتجزيء، وكل ما قسم وجزيء فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه، وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك. والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية. إلا أن كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه»[2].

أما بالنسبة للدليل الخامس القائل بأن علم الله محيط، ولا يمكن أن يكون هذا إلا إذا كانت الأجسام متناهية، فإن «ابن حزم» يرد عليه قائلاً: «وسألوا: هل يعلم الله ـ تعالى ـ عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك كمن سأل: هل يعلم الله ـ تعالى ـ عدد شعر لحية الأحلس أم لا؟ وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا؟ وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا؟ فهذه السؤالات كسؤالهم ولا فرق. وجوابنا في ذلك كله أن الله ـ عز وجل ـ يعلم الأشياء على

(1) المرجع السابق 5/ 168

(2) المرجع السابق 5/ 172، 173.

ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً، وأما من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فلم يعلمه، بل جهله، وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له، ولا عدد له، فإنما يعلمه الله ـ عز وجل ـ أن لا عدد له ولا كل، وما علم الله ـ عز وجل ـ عدداً ولا كلاً إلا لمسألة عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل وكذلك لم يعلم الله ـ عز وجل ـ قط عدد شعر لحية الأحلس، ولا علم قط ولد العقيم.. وكذلك لم يعلم الله ـ عز وجل ـ قط، عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يجزأ، لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة، وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزىء، فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين، وعلم حينئذ عدد أجزائهما[1]».

ويتضح من نقد «ابن حزم» السابق لأدلة المتكلمين في إثبات الجوهر الفرد أنه ينكر الجوهر الفرد، وفي الوقت نفسه لا يقول بقدم العالم، بل يقول بحدوثه، ومعنى هذا أنه لا يترتب على إنكار الجوهر الفرد القول بقدم العالم، فقد ينكر الجوهر الفرد، ومع ذلك يقال بالحدوث، كما هو واضح عند ابن حزم من قبل.

وبالمثل، فإن العالم عند «النظام» محدث، ولكن دون استناد إلى الجوهر الفرد، فقد برهن «النظام» على أن للعالم محدثاً لا يشبهه، برهاناً خلاصته، كما يحكي «الخياط» في كتاب «الانتصار» أن «النظام» كان يقول: «ووجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما، إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين، وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما[2]».

ومما يجدر الإشارة إليه هنا، أن هذه البرهنة بعينها، التي توجد عند النظام، موجودة على صورة ممتازة لدى الصوفية، فابن مسرة ـ مثلاً ـ يقول في «رسالة الاعتبار»: «ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا

(1) المرجع السابق 5/ 174.

(2) الخياط: كتاب الانتصار ص 45 نشرة نيبرج.

تأتلف من قبل أنفسها، فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها[1]».

يتبين مما سبق أن الجوهر الفرد لا يصلح كأساس للقول بحدوث العالم، فالنظام وابن حزم أنكراه، ومع ذلك دافعاً عن حدوث العالم، كما أن الفلاسفة ـ أيضاً ـ أنكروا القول بالجوهر الفرد، وقالوا بالمادة والصورة.

لكن المتكلمين ـ باستثناء العلاف ـ مجمعون على إثبات الخلق المستمر أو المتجدد، الأشاعرة أثبتته بناء على القول بالجوهر الفرد، والنظام وابن حزم أثبتاه دون الاعتماد على الجوهر الفرد.

فالأشاعرة يرون أن الأعراض تفنى في ثاني حال وجودها، كما ذهب «الباقلاني» وأنها لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً. ولما كانت الأعراض عندهم لا تنفك عن الأجسام والأجسام لا تنفك عن الأعراض، فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التي تلابسها وتلازمها. وإذا أضيف إلى ذلك أن الأجسام ليست مجرد أعراض بل مجموعة من الجواهر الفردة التي تآلفت وكونت باجتماعها الجسم، وأن الأعراض نفسها أو الصفات مجموعة من الجواهر الفردة المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أصلاً، لعلمنا أنه لا يمكن تفسير ذلك إلا بالخلق المستمر للأجسام وأعراضها، والزمان جميعاً.

إذ الجواهر متباعدة الأجزاء وكذلك الأعراض، وكذلك الحركة التي تتم بها اجتماع ذرات الجسم وتآلفها، وكذلك الزمان الذي يجري فيه هذا الاجتماع والتآلف، وكذلك المكان الذي تتم فيه الحركة.

فالله هو الذي يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها. ولولا هذا التدخل الإلهي لوجدنا أنفسنا أمام عالم مفكك، عبارة عن أعراض وحركات وأزمنة مفككة، ولما استطعنا أن نتحدث عن قيام عرض واحد بالجسم، ولعجزنا عن التحدث عن حركة واحدة أو زمان واحد.

فأجزاء العالم الذي نعيش فيه، وكذلك الأعراض والأزمنة والحركات تخلق في كل لحظة، لأن الأصل فيها أن لا تبقى زمانين متعاقبين أبداً، وهي

---

(1) الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: في الفلسفة الإسلامية ص 340.

لا تبقى إلا لأن الله تدخل ـ مثلاً ـ بعد خلقه لذرة من ذرات هذا العرض المعين وأراد له في اللحظة التالية أو في ثاني حال وجوده أن تستمر في الذرة الثانية، وفي الثالثة، وهكذا، فتنتشر الصفة على الجسم وتصبح عرضاً ملازماً له ومميزاً.

فالله ـ بنا على هذه النظرية ـ يتدخل في كل آن ولحظة ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركة والزمان تماسكها.

وتتمشى أقوال النظام وابن حزم في الخلق المستمر في روحها العامة مع أقوال الأشاعرة على الرغم من أنهما لا يؤمنان بالجوهر الفرد الذي اعتمد عليه الأشاعرة في إثبات حدوث العالم، وإثبات الخلق المستمر أو المتجدد في كل لحظة.

فالنظام يقول بأن الله ـ عز وجل ـ يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها وقد ذكر ابن حزم قول النظام بالخلق في كل لحظة ووافقه عليه، فقال ابن حزم: «وقول النظام ههنا صحيح.. وأيضاً فإنا نسألهم: ما معنى قولكم: خلق الله ـ تعالى ـ أمر كذا؟ فجوابهم: أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود، فنقول لهم: أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده، ولم يكن موجوداً؟ فلا بد من قولهم: نعم. فنقول لهم وبالله ـ تعالى ـ التوفيق: فالخلق هو الإيجاد ـ عندكم ـ بلا شك، فأخبرونا: أليس الله موجداً لكل موجود أبداً مدة وجوده؟ فإن أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجداً لها الآن، وهذا تناقض. وإن قالوا: نعم، فإن الله تعالى موجد لكل موجود أبداً ما دام موجوداً، قلنا لهم: هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه، والله تعالى موجد لكل ما يوجد في كل وقت أبداً، وإن لم يفنه قبل ذلك. والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت، وإن لم يفنه قبل ذلك. وهذا لا مخلص لهم عنه، وبالله التوفيق. وبرهان آخر، وهو قول الله تعالى: **﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾**[1]... وقال عز وجل: **﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾**[2]، وقال تعالى: **﴿خلقاً من بعد**

(1) سورة الأعراف: الآية 11.

(2) سورة المؤمنون: الآية 14.

خلق﴾[1]. فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته، فهو خلق جديد. والله ـ تعالى ـ يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه[2]».

هكذا يتفق النظام وابن حزم مع الأشاعرة في القول بالخلق المتجدد أو المستمر، مع فارق بينهما، هو أن النظام وابن حزم لم يؤسسا قولهما في الخلق المستمر على وجود الجواهر الفردة، وذلك لأن الأشاعرة والنظام وابن حزم متفقون على أن الكون والأجسام التي فيه لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء، وهو الله. فالله عندهم ليس خالق هذا العالم فحسب، بل حافظ وجوده وسر تماسكه، أي أن علاقة الله بالعالم ليس مجرد علاقة حدوث، بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود. وكل ما هناك من اختلاف بين الفريقين أن النظام وابن حزم يذهبان إلى أن مظاهر الخلق المستمر تتجلى في الأجسام وصفاتها، بينما يذهب الأشاعرة إلى أن هذه المظاهر تتجلى بصورة أوضح إذا سلمنا بمبدأ الجوهر الفرد في تصورنا للمكان والحركة والزمان، وهي بمثابة المقولات العامة التي تجري فيها أحداث الكون واستحالات ظواهره.

وهكذا فقد قدمت فيما سبق صورتين من الصور التي تفسر مسألة الخلق في الفكر الإسلامي، والصورتان تقولان بالحدوث، لكن الصورة الأولى منهما اعتمدت في قولها بالحدوث على الجوهر الفرد، والثانية منهما اعتمدت ـ مشتركة مع الأولى ـ على القول بالخلق المتجدد أو المستمر.

أما الآن فلأتناول صورة أخرى أو تفسيراً ثالثاً لعملية الخلق، أو العلاقة بين الله والعالم، أو بين الواحد والمتكثر.

لقد تبين فيما سبق أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة تباين وانفصال، فالله خالق للعالم من العدم خلقاً مباشراً دون واسطة، وهو يخلقه في كل آن خلقاً مستمراً متجدداً، والملاحظ أن المنطلق الذي انبثقت منه هذه النظرية، هو القدرة الإلهية اللامتناهية. ومن هنا كانت قسمة الموجودات عند هؤلاء قسمين فقط: محدث وقديم، والمحدث هو العالم، والقديم هو الله سبحانه، ولا واسطة بينهما.

---

(1) سورة الزمر: الآية 6.

(2) ابن حزم: الفصل 5/ 127 ـ 128.

والنظرية التي يريد البحث تناولها الآن، قد حاولت التوفيق بين الواحد والعالم المتكثر، فوجدت أن الاتصال المباشر المفاجىء بين الخالق والمخلوق على النحو الذي يصوره القائلون بالحدوث لا بد أن يوجب في الذات الإلهية تعدداً وتغيراً، ومن ثم تصورت أن الخلق لا بد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات.

من هنا اتخذت هذه النظرية شكلين: أحدهما يقول بتقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام: قديم ومعدوم ومحدث والمعدوم هو الواسطة بين القديم والمحدث. وهذه النظرية هي التي قال بها المعتزلة. والشكل الثاني هو القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هو العقل، ثم تبدأ الكثرة بعد صدور هذا العقل، وهذه النظرية هي المعروفة بنظرية الفيض أو الصدور التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا وابن باجة وإخوان الصفا من الفلاسفة.

ونظرية الفيض[1] تعتمد في جوهرها على التفرقة بين الواجب والممكن، وهي تقسم العقول إلى عشرة عقول. والعقل العاشر هو المدبر لما تحت فلك القمر، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر. ويحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة. ويلاحظ أن هذه النظرية تتخذ صفة الجود الإلهي منطلقاً لها.

والصورة الرابعة من الصور التي تفسر العلاقة بين الله والعالم أو تفسر لنا مسألة الخلق، هي القول بالكمون، الذي قال به «النظام» من المعتزلة. وهذه النظرية تعني أن الله قد خلق العالم بكل ما فيه ومن فيه دفعة واحدة، غير أنه أكمن الأشياء بعضها في بعض بحيث أصبح تقدم بعضها على بعض أو تأخر بعضها عن بعض يتعلق فقط بظهورها من أماكنها أو مكامنها، دون أن يكون هذا متعلقاً بحدوث أو خلق جديد.

يقول «الشهرستاني» حاكياً عن النظام: «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم

---

(1) لمعرفة المزيد من التفصيلات عن نظرية الفيض يرجع إلى:

الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، والثمرة المرضية، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات، وكتاب الهداية، وكذلك د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني.

خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين[1]».

هناك صورة أخرى وهي الصورة الخامسة وتوجد عند بعض المتصوفة، الذين يعتقدون أن الكون كله ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية، والتجلي عندهم يقوم على إلغاء المتوسطات بين الله والمخلوقات، وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات الذات الإلهية.

ب ـ موضع التطور من الخلق

لقد عرضت ـ فيما سبق ـ لوجهات النظر المختلفة في الفكر الإسلامي حول أهم موضوع يشغل فكر الإنسان في كل زمان ومكان، ألا وهو تفسير العلاقة بين الله والعالم، أو كيف تم الخلق.

والآن ما هو مكان موضوع البحث من هذه التفسيرات المختلفة للخلق، الحق أن مسألة تطور الكائنات الحية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكل من نظرية الفيض والصدور، ونظرية الكمون، ارتباطاً مباشراً في بعض جوانبها.

كما أن الفلاسفة والمتكلمين قد اتفقوا جميعاً على أن العناصر والكائنات الحية محدثة، يقول ابن رشد: «فأما الطرف الواحد: فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض، والحيوان والنبات، وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين، على تسميتها محدثة[2]».

(1) الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 85، وقارن: البغدادي: الفرق بين الفرق ص 142، والخياط: كتاب الانتصار ص 51، 52 والدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص 177، 178.

والأستاذ يوسف كرم: الطبيعة، وما بعد الطبيعة، ص 49.

(2) ابن رشد: فصل المقال: ص 40 ـ 41.

لكن إذا كان الفلاسفة والمتكلمون متفقين فيما بينهم على حدوث الكائنات الحية، فما وجه الخلاف بينهما؟ إن الخلاف بينهم ينحصر ـ أيضاً ـ في التفسير، أي تفسير هذا الحدوث. فهناك أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات تقدر في وقتنا الحاضر بمليون نوع Species من الحيوانات، وربع مليون نوع من النباتات، هذا بالإضافة إلى الأنواع التي لم تكتشف بعد. وكان من الطبيعي أن يبحث العلماء والفلاسفة عن تفسير لهذا الاختلاف والتنوع، فنشأت فكرتان تفسران هذا الاختلاف بين هذه الأنواع العديدة من الكائنات الحية، وهاتان الفكرتان هما: فكرة الخلق الخاص Special creation وفكرة التطور العضوي Organic Evolution وعلى مدى التاريخ هناك نزاع طويل بين القائلين بالفكرتين، مع الاختلاف بين أفراد كل مجموعة منهما على حدة، فالقائلون بالخلق الخاص مختلفون فيما بينهم، والقائلون بالتطور مختلفون ـ أيضاً ـ فيما بينهم. وهذه الاختلافات كلها ترجع إلى دقة المسألة، وذلك «لأن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين.. كما لا يبلغه فهم البشر[1]»، كما يحكي الماتريدي؟ ويقول «دارون»: «لا أستطيع أن أدعي بأنني ألقى أقل بصيص من الضوء على مثل هذه المشاكل العميقة، فإن سر بداية الأشياء غير قابل للحل. أما فيما يتعلق بي شخصياً فإنني قانع بأن يكون موقفي هو موقف اللا أدري حول هذا الموضوع[2]».

وظل الصراع في هذا المجال بين المتدينين من جهة وبين العلماء من جهة أخرى، حتى قر في أذهان البعض أن الدين والعلم متضادان، ناسين في معظم الأحيان أن الدين الصحيح والعلم الصحيح لا يختلفان مطلقاً لولا تدخل الأهواء والنزعات المختلفة.

لهذا كان على الباحث أن يعرض لكلا الرأيين: الرأي القائل بالخلق الخاص، والرأي القائل بالتطور العضوي.

1 ـ فكرة الخلق الخاص Special creation:

يفهم من عرض صور الخلق في الفكر الإسلامي أن الأشاعرة يقولون

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد ص 49.

(2) مجلة تراث الإنسانية، المجلد التاسع، العدد الأول، 1971، نقلاً عن «داونز».

بالخلق الخاص، أي يقولون بأن كل نوع من الكائنات الحية أتى إلى الوجود مستقلاً تماماً بواسطة عملية الخلق الخاص، أي أن الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ خلق كل نوع من الحيوانات والنباتات محتوياً على نفس التركيبات التي نشاهدها فيها الآن. فالغرض الأساسي لتعاليم فكرة الخلق الخاص هو عدم تغيير النوع، فهي قائمة على ثبات الأنواع.

ويمكن القول بأن هذه الفكرة قد حظيت خلال التاريخ بسيادة لا ينازعها فيها أية نظرية أخرى، حتى أواخر عصر النهضة عندما بدأت النظريات العلمية تصبح موضوعاً للمناقشة. وفي الوقت الحاضر أصبح معظم العلماء يرفض نظرية الخلق الخاص رفضاً قاطعاً.

وقبل أن أعرض لرأي وأدلة القائلين بالخلق الخاص يجدر بي أن أوضح مصطلح الخلق، كما ورد في اللغة، وفي الاصطلاح الفلسفي.

فقد جاء مصطلح الخلق في «اللغة» ليدل على معنى «التقدير» و«ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه»، و«الإنشاء على مثال أبدعه» و«خلق الله الشيء يخلقه خلقاً، أحدثه بعد أن لم يكن» ويأتي الخلق بمعنى المخلوق، وبمعنى الدين[1].

وفي «الاصطلاح»، «الخلق: هو اسم مشترك، فقد يقال: (خلق) لإفادة وجود كيف كان. وقد يقال: (خلق) لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان. وقد يقال: (خلق) لهذا المعنى الثاني، لكن بطريق الاختراع، من غير سبق مادة، فيها قوة وجوده، وإمكانه[2]». والخلق ـ أيضاً ـ «موجود بمادة مثل أفلاك وعناصر ومواليد ثلاثة: جمادات ونباتات وحيوانات»[3] ويقال في أكثر الأحوال «في إيجاد الشيء من الشيء قبله، كخلق الإنسان من التراب، ويقتضي تركيباً[4]»، ولذلك قال الله تعالى: ﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾[5] ويكون الخلق بمعنى: «الإيجاد... وبمعنى

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة «خلق».

(2) أبو حامد الغزالي: معيار العلم ص 294.

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة خلق 1/ 448.

(4) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص 16.

(5) سورة الذاريات: الآية 49.

الفعل[1]». وهو عند الماتريدي له معنيان: خلق من العدم، وهو لله وحده، وخلق من مادة سابقة، وفي شروط محددة، وهو للإنسان[2].

يتضح من هذه التعريفات أن الخلق يأتي بمعنى الإبداع والصنع، أي الخلق على غير مثال سابق، ويأتي بمعنى الإيجاد مطلقاً، سواء كان من مادة سابقة، أو من غير مادة سابقة، كما يأتي بمعنى التقدير.

ويرى بعض الباحثين[3] أن متكلمي الإسلام وفلاسفته قد حللوا ألفاظ الإيجاد والصنع والإبداع والتكوين، وغيرها تحليلاً يذكر الإنسان بمجهودات فلاسفة مدرسة التحليل اللغوي للمصطلحات Linguistic... Analysis (المدرسة التحليلية) الذين يعيشون بيننا اليوم، ويقصرون وظيفة الفلسفة على مثل هذا التحليل، وهو من أهم مبادىء «الوضعية المنطقية». والحق أن متكلمي الإسلام وفلاسفته لا يقصدون من وراء بحثهم تحليل المصطلحات فقط، بل هم يحللون أفكاراً معينة ليصلوا إلى نتيجة معينة من خلال بحوثهم.

ولعله يمكن القول بأن متكلمي الإسلام من أهل السنة، قد أعفوا أنفسهم من البحث في مسألة خلق الكائنات الحية غير الإنسان، أما عندما يكون البحث في خلق هذا الأخير، فتصبح المشكلة صعبة إلى حد كبير. ذلك أن بعضهم أنكروا القول بحتمية القوانين الكونية الطبيعية القائمة على تلازم الأسباب والمسببات، إلى أقصى حد مستطاع، وإن لم يحرموه تحريماً تاماً، تأييداً لقدرة الله المطلقة، كما قالوا بنظرية الخلق المستمر، أي أن الله سبحانه وتعالى يخلق العالم في كل لحظة، وأن هذا الخلق يتم بلا وسائط.

ويرى المتكلمون والمتدينون بصفة عامة أن الإنسان خلق خلقاً مباشراً من الطين، ولم يخلق عن طريق التطور. وقد استندوا في ذلك إلى كثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث البشير النذير (ﷺ).

فمن الآيات التي استندوا إليها قوله تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من**

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية سفر 3، طبعة 1974.
(2) د. محمود قاسم: مقدمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص 111.
(3) هو الدكتور فتح الله خليف: مقال عن فكرة الخلق، مجلة عالم الفكر ص 1011.

سلالة من طين﴾[1]، ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب﴾[2]، ﴿هو الذي خلقكم من تراب﴾[3].

ومن الأحاديث الشريفة قوله (ﷺ): «لما خلق الله آدم تركه ما شاء أن يدعه فجعل إبليس يطيف به، فلما عرف أنه أجوف عرف أنه لا يتمالك[4]»، وقوله (ﷺ): «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود، وبين ذلك «والسهل والحزن، والخبيث والطيب، وبين ذلك»[5].

ويذكر «القرطبي» في تفسيره أن الله سبحانه ـ صب الطين الذي خلق منه الإنسان في قالب معين وصوره في صورة إنسان، ثم تركه حتى يبس، وأصبح صلصالاً يرن كالفخار. ويذكر ـ أيضاً ـ أنه لما كان جسداً من غير روح مرت الملائكة به، فلما رأته فزعت منه، وكان إبليس أشد منهم فزعاً، وكان يضربه لما كان جسداً قبل نفخ الروح فيه، فكان يصوت كما يصوت الفخار، وكان يقول للملائكة: أرأيتم هذا الذي لا يشبه واحداً من الخلائق؟[6].

هذه هي بعض النصوص التي يستند إليها القائلون بالخلق الخاص في الفكر الإسلامي، على الرغم من أنها لا تؤكد تأكيداً قاطعاً فكرة الخلق الخاص، ولا تنفي نفياً قاطعاً فكرة التطور.

وفي العصر الحديث، حينما ظهرت نظرية التطور في القرن التاسع عشر على يد «تشارلز دارون» هاج المتدينون في كل مكان، رافضين لها، ظناً منهم أن هذا مما يتنافى مع الدين، وأوردوا على ذلك حججاً يريدون بها هدم فكرة التطور، وهي في الواقع تعتمد على التشكيك في هذه الفكرة أكثر مما تعتمد على إعطاء وجهة نظر محددة في هذا الموضوع. ومن الحجج التي أوردوها أن هناك ثغرات خطيرة في السلسلة النظرية المزعومة، ولا سيما بين الإنسان

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 12.

(2) سورة الحج: الآية 5.

(3) سورة غافر: الآية 67.

(4) ابن حجر: فتح الباري بشرح البخاري، 7/ 171 باب خلق آدم، طبعة 1959 القاهرة.

(5) السيوطي: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير 1/ 70 الطبعة الأولى، القاهرة.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ص 240، طبعة دار الشعب القاهرة.

والحيوان من جهة وبين المركبات الكيميائية والكائنات العضوية من جهة أخرى. كما أن الأدلة المباشرة على التطور قليلة جداً. والمقصود بالأدلة المباشرة الأمثلة التي يمكن أن نلاحظها لحدوث تعديل فعلي، ومن هنا فإن النظرية بأسرها تبقى بلا إثبات. وبالمثل لا يستطيع من يدافع عن نظرية التطور أن يقدم تفسيراً لأصل الحياة. ويضاف إلى هذا أن القول بالتطور يقوم على تبسيط مسرف لوقائع هي في ذاتها شديدة التعقيد. فكلمة التطور تستخدم للدلالة على عوامل كثيرة بحيث لا تكون في النهاية سوى قناع يخفي جهل الإنسان بهذا النمو المتدرج.

تلك هي حجج القائلين بالخلق الخاص التي ساقوها في معرض الرد على القائلين بالتطور، غير أن التطوريين يردون على هذا بأنهم يعترفون بوجود ثغرات في سلسلة التطور، لكن التقدم العلمي واستمراره سوف يؤدي إلى سد هذه الثغرات بالتدريج، كما يعترفون بجهلهم فيما يتعلق بأصل الحياة، لكنهم يذهبون إلى أن الاعتراف النزيه بالجهل أفضل بكثير من التفسير غير الواقعي، وأيضاً يردون على عدم وجود أدلة مباشرة بقولهم: وهل يستطيع القائلون بالخلق الخاص أن يضربوا لنا مثلاً لحالة لاحظوا فيها أي شيء خلق خلقاً جديداً. والواقع أن هذا الاعتراض الأخير غير وجيه، لأنه اعتراض سلبي، ثم إنه ليس هناك ما يمنع على الإطلاق من أن يخلق الله ملايين الأنواع الجديدة من المخلوقات، فضلاً عن أن الإنسان الحاضر لم يستطع كشف كل المخلوقات الموجودة حتى الآن.

والحق أن فكرة التطور كانت وما تزال عند كثير ممن أخذوا فهم الآيات القرآنية في خلق آدم عن نقول ومقولات كتلك التي ساقها «الطبري» أو «القرطبي»، والتي جمعها المفسرون والقصاص من كل ساقطة ولا قطة ـ كانت وما تزال عند كثير من هؤلاء، من الكفريات والإلحاديات التي إن جرت على لسان، كان مجرد جريانها عليه كفراً وإلحاداً، ولهم العذر في ذلك.

فالذين قرأوا في كتب التفاسير والقصص أن آدم خلق في الملأ الأعلى، وأن طينته غرست في جنة عدن، أو جنة الخلد، أو جنة المأوى، أو غيرها من الجنان ـ هؤلاء يرون أن كل قول يخالف هذا هو خروج على الدين، بل هو خروج من الدين.

على أن مقولات «دارون» وغيره من العلماء أو الفلاسفة التي أنكرها المتدينون، وهاجوا وماجوا من أجلها، إنما تقوم على علم وتجربة، وقد يكون فيها خطأ في الاستنتاج، ولكن الذي ينبغي أن يكون عليه العقل إزاءها، هو الاحترام لها، وما دامت ترجع إلى التجربة وتحتكم إلى العقل، فإن كل عقل مدعو إلى الوقوف عندها والنظر فيها، وأخذ ما يطمئن إليه منها. أما صد العقل عنها وفراره منها فذلك إزدراء للعقل، وامتهان له، وتعطيل لوظيفته، وخروج على دعوة القرآن التي دعاه إليها. وإذا كان لأحد أن يقف من «دارون» أو غيره موقف الهلع والخوف، فليس هو المسلم الذي يعترف دينه بالعقل، وبحقه في البحث والنظر.

ومع أن القرآن الكريم ليس كتاب علم، فإن في عرضه لمشاهد الكون وفي كشفه عن مظاهر الوجود لمحات مضيئة يجد فيها العلم الحديث مستنداً لمقولاته ومجازاً لمقرراته.

ربما رأى بعض العلماء أن في قوله تعالى: **﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين[1]﴾**، وفيما جاء من الآيات التي تتحدث عن دعوة الله ـ سبحانه وتعالى ـ الملائكة أن يسجدوا لآدم، عندما ينفخ فيه الحق ـ جل وعلا ـ من روحه ـ قد يرى بعض العلماء أن في هذا ما يدل على أن آدم قد انفرد بخلق خاص، دون سائر المخلوقات الأرضية، وأنه لهذا استحق التكريم والاحتفاء.

على أنه يمكن القول بأن ما ورد في الآية السابقة وأمثالها، إن دل على خصيصته لآدم، فإنه لا ينفي أن يكون ذلك قد كان حين وصل تطور الأحياء إلى هذه المرحلة التي بلغ فيها التطور غايته، بظهور هذه السلالة الناضجة من ثمرات الحياة، وبزوغ أول مواليد النوع الإنساني. ويكون معنى قوله تعالى: **﴿إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾**: أنه إذا بلغ الكتاب أجله بهذا الطين، الذي سرت فيه الحياة، وتوالدت منه الأحياء إلى أن آذنت في تطورها بظهور النوع البشري الذي تهيأ لقبول النفحة الإلهية فيه، وبهذه النفحة صار الإنسان خليفة الله على الأرض، واستحق التكريم.

---

(1) سورة ص: الآيتان 71، 72.

ولعل في قوله تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾** ما يشعر بأن آدم لم يجيء من الطين مباشرة، وإنما كان ذلك بعد سلسلة طويلة من التطورات وبعد عمليات معقدة من التصفية والانتخاب استمرت ملايين السنين، حتى انتهت بظهور الإنسان على تلك الصورة التي علا بها جميع أبناء سلالاته، وكان أهلاً لتلقي النفحة الإلهية يوم مولده، وكأنها التاج الذي توج به ملكاً على العالم الأرض كله. وهذا أيضاً ما تشير إليه الآية الكريمة: **﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً، وقد خلقكم أطواراً﴾**[1]، فالخلق قد تم عن طريق التطور بناء على ما تشير إليه هذه الآية الكريمة.

كما أن النظر العابر في عالم الأحياء يعطي دلالة قاطعة على أن الإنسان هو من طينة الأسرة الحيوانية، فهذا التشابه الكبير في تركيب الأعضاء، وعملية الهضم، والتنفس، ومجرى الدم في العروق، ثم في عملية التناسل في المراحل المختلفة يدل دلالة قاطعة بأن الإنسان حيوان قبل أن يكون إنساناً. ولعل هذا هو ما تشير إليه الآية الكريمة: **﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾**[2].

وعلى هذا لا يمكن قبول أقوال المفسرين في خلق آدم على تلك الصورة التي يرسمونها للأسلوب الذي ولد به.

وبعد فهذا هو رأي القائلين بالخلق الخاص، عرضته عرضاً مبسطاً يتناسب مع هذا المبحث محاولاً الرد عليه رداً قرآنياً ما أمكن، وسوف أعود فيما بعد لمناقشة الموضوع مناقشة فلسفية أوضح فيها وجهة نظر فلاسفة الإسلام حول موضوع تطور الكائنات الحية.

2 ـ فكرة التطور Evolution:

قلت فيما سبق أنه قد نشأت فكرتان تفسران عملية خلق الكائنات الحية، وقد تحدثت عن الفكرة الأولى وهي فكرة الخلق الخاص، أما الآن فقد جاء دور الحديث عن الفكرة الأخرى، وهي فكرة التطور، وهي فكرة أصيلة في الفلسفة الإسلامية.

---

(1) سورة نوح، الآيتان 13، 14.

(2) سوة الأنعام: الآية 38.

ويلاحظ أن هناك نوعين من التطور، فهناك ما يسمى بالتطور العضوي Organic Evolution وهو نظرية تنادي بأن كل نوع في المملكتين الحيوانية والنباتية أتى إلى الوجود من نوع آخر كان يعيش قبله، بواسطة التطور العضوي، ويبدأ التطور من بعض الاختلافات التي توجد بين الآباء والأمهات Primates وذرياتهم Off spring وترجع الاختلافات الموجودة بين المجموعات الأكبر (مثل العائلات famlies والفصائل orders) إلى عدم التشابه بين الأنواع، الذي يزداد مع الزمن بواسطة التطور، ولو حدث التطور في مجموعة واحدة من أفراد نوع ما من الكائنات فإن المجموعات الأخرى ستستمر في نشر نوعها بدون تغيير. ويمكن القول بأن الاتجاه العام للتطور هو زيادة تعقيد الأعضاء، أي تكوين كائنات عليا من كائنات دنيا. يقول الفارابي: «إنما شأنها (أي الأجسام) أن يكون لها أولاً أنقص موجوداتها، فيبتدي منه فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره، ثم هي في سائر أعراضه.. والأجسام من هذه الاسطقسات مثل النار والهواء والماء والأرض، وما جانسها من البخار واللهيب وغير ذلك، والمعدنية مثل الحجارة وأجناسها، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق[1] ويقول اخوان الصفا: «وكل حيوان هو أتم بنية وأكمل صورة فهو أكثر حاجة إلى أعضاء كثيرة وآلات مختلفة وأدوات معينة في بقاء شخصه ونتاج نسله، وكل حيوان أنقص بنية وأدون صورة فهو أقل حاجة إلى أعضاء مختلفة وأدوات مفننة في بقاء شخصه ودوام نسله»[2].

وهناك ما يسمى بالتطور غير العضوي Inorganic Evolution فالتطور هنا يعني التغيير التدريجي المستمر خلال فترات طويلة من الزمن، وعملية التغير ظاهرة عامة، فلا نعرف شيئاً غير متغير، فإن «الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج ممر الدهور والأزمان، وذلك أن هيولى الكل أعني الجسم المطلق قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منها من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية الشفافة وتركيب بعضها جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 26.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 127 ـ 128 طبعة 1305هـ بمباي.

الأربعة، وترتبت مراتبها، وانتظمت نظامها[1]، والدليل على ذلك قوله تعالى: **﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾**[3] كما أن دراسات علم الفلك قد بينت أن الكون Universe بما فيه مجموعاتنا الشمسية قد قام بعملية تطور بمقياس كوني خلال أزمان طويلة للغاية، والدراسات الجيولوجية تقدم قرائن قوية بأن كوكب الأرض كان وما يزال معرضاً لعمليات تطورية مستمرة في صفاته الفيزيائية والكيميائية.

ولما كان موضوع البحث هو «التطور الحيوي» أي التطور الخاص بالكائنات الحية من نباتات وحيوانات وإنسان، فلست بحاجة إلى التعرض لهذا النوع الأخير من التطور، وهو التطور الكوني العام، أو غير العضوي، وإذا تعرضت له في مبحث من المباحث فذلك لما يقتضيه المقام أو المناسبة.

أما الآن فلأتناول مبحثاً آخر، وهو مبحث حقيقة التطور عند فلاسفة الإسلام، لنرى ما هي حقيقة التطور عندهم.

---

(1) المرجع السابق 3/ 119.

(2) سورة الأعراف: الآية 54.

(3) سورة الحج: الآية 47.

المبحث الخامس

حقيقة التطور عند فلاسفة الإسلام

أ ـ تمهيد

لقد ذهب فلاسفة الإسلام إلى القول بتطور عالم المادة والفكر على مراحل بعد صدور العقل الأول من الذات الإلهية، كما ذهبوا أيضاً إلى الاعتراف بأن الله هو العلة الأولى، وأن بين فعله وهذا العالم وسائط كثيرة[1].

ولقد ارتضوا هذه الفكرة القائلة بالتطور، لأن العاقل إذا فكر في كيفية حدوث العالم وإبداع الخالق له، بما فيه من سماوات وأرض وعناصر ونبات وحيوان وإنسان، فلا بد أن يعتقد فيها واحداً من آراء ثلاثة، كما يرى إخوان الصفا «إما أن يظن ويتوهم أنها أبدعت دفعة واحدة، وأخرجها الباري ـ تعالى ـ من العدم إلى الوجود على ما هي عليه الآن، أو يظن ويتوهم بأنها أبدعت على تدريج، فأخرجت على ترتيب، أولاً فأولاً، إلى آخرها، على ممر الدهور والأزمان، أو يقول: بعضها دفعة وبعضها على التدريج، إذ ليس في القسمة العقلية غير هذه الثلاثة».

أما الرأي الأول الذي يقول بأن الكائنات أحدثت «دفعة واحدة، بلا زمان، فلا يجد لما يقول عليه دليلاً من الشاهد فيتشكك فيما يقول».

وأما الرأي الثاني القائل بأنها «أبدعت وأخرجت من العدم إلى الوجود على تدريج ونظام وترتيب، فهو يجد على ما يقول شواهد كثيرة من الموجودات باستقراء واحد».

---

(1) دي بور: مقال عن الخلق بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

وأما الرأي الثالث الذي يقول بأن «بعضها أبدع وأحدث دفعة واحدة، وبعضها على التدريج» فهو محتاج إلى بيان وشرح وتفصيل.

فأما الأمور الطبيعية فقد أحدثت على التدريج، لقوله تعالى: **﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾**، وأما «الأمور الإلهية الروحانية فحدوثها دفعة واحدة، مرتبطة منظمة، بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل يقوله: «كن» فكان، والأمور الروحانية الإلهية هي العقل الفعال والنفس الكلية والهيولى والصور المجردة... ثم اعلم أن الأركان الأربعة متقدمة الوجود على مولداتها... كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان... وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك[1]».

والقول بالتطور يمثل الرأي الوسط في الفكر الإسلامي، قال به فلاسفة الإسلام، يقول ابن خلدون ملخصاً رأى هؤلاء الفلاسفة: «اعلم، أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته[2]».
ويقول ابن مسكويه: «فأما اتصال الموجودات التي تقول أن الحكمة سارية فيها حتى إذا أوجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها، حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد، فهو الذي ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله[3]» ويقول إخوان الصفا: «آخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية متصل بأول مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية متصل بأول مرتبة الملائكة[4]»، ويقول «القزويني»: «فأول مراتب هذه الكائنات تراب، وآخرها نفس ملكية طاهرة، فإن المعادن متصل أولها بالتراب أو الماء، وآخرها بالنبات، والنبات متصل أوله بالمعادن، وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنفوس الإنسانية

(1) إخوان الصفا: رسائل 3/ 119، 120 طبعة 1305هـ بمباي.
(2) ابن خلدون: مقدمة ص 88 طبعة دار الشعب.
(3) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 86.
(4) إخوان الصفا: رسائل 2/ 150 ـ 151 طبعة بيروت.

متصل أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية[1]».

وقد أشار «القزويني» إلى الأزمنة الجيولوجية حيث يقول: «وذهب العلماء إلى أن تكرار الأعوام يرى فيه حوادث عجيبة الشكل، غريبة غير معهودة وبحسب اختلاف الأهوية معادن غريبة، ونبات وأشجار بديعة، ربما يصير العامر غامراً، والغامر عامراً، والبر بحراً، والبحر براً، والسهل جبلاً، والجبل سهلاً، كل ذلك بتقدير العزيز العليم»، ويورد «القزويني» قصة تعبر عن فكرة التطور التدريجي أحسن تعبير، وإن كانت تخطىء في تقدير الزمن الذي يستغرقه التطور، وهذه القصة في الواقع ـ رمزية خيالية، ويوردها عن الخضر عليه السلام الذي قصها لأحد الملوك. يقول الخضر عليه السلام: «كنت في اجتيازي مررت بمدينة كثيرة الأهل والعمارة، سألت رجلاً من أهلها: متى بنيت هذه المدينة؟ فقال: هذه مدينة عظيمة ما عرفنا مدة بنائها نحن ولا آباؤنا. ثم اجتزت بها بعد خمسمائة سنة، فلم أر للمدينة أثراً، ورأيت هناك رجلاً يجمع العشب، فسألته: متى خربت هذه المدينة؟ فقال: لم تزل هذه الأرض كذلك. فقلت: أما كانت هاهنا مدينة؟ فقال: ما رأينا هاهنا مدينة، ولا سمعنا عن آبائنا. ثم مررت بها بعد خمسمائة عام، فوجدت بها بحراً، فلقيت هناك جمعاً من الصيادين، فسألتهم: متى صارت هذه الأرض بحراً؟ فقالوا: مثلك يسأل عن هذا؟ إنها لم تزل كذلك. قلت: أما كان قبل ذلك يبساً؟ قالوا: ما رأيناه، ولا سمعنا به عن آبائنا. ثم اجتزت بعد خمسمائة عام، وقد يبست، فلقيت بها شخصاً يختلي، فقلت: متى صارت هذه الأرض يبساً؟ فقال: لم تزل كذلك، فقلت له: أما كان بحر قبل هذا؟ فقال: وما رأيناه ولا سمعنا به قبل هذا. ثم مررت بها بعد خمسمائة عام فوجدتها مدينة كثيرة الأهل والعمارة، أحسن مما رأيتها أولاً، فسألت بعض أهلها: متى بنيت هذه المدينة؟ فقال: إنها عمارة قديمة ما عرفنا مدة بنائها نحن ولا آباؤنا[2]».

---

(1) القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص 135، الطبعة الرابعة 1970، القاهرة.

(2) القزويني: عجائب المخلوقات. . ص 65، وقارن: الأستاذ ساطع الحصري: آراء ابن سينا في الجيولوجيا ـ مقال ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص 462 ـ 463، طبعة 1952 القاهرة.

إن هذه القصة الرمزية الخيالية التي ينقلها «القزويني» تدل دلالة واضحة على أن فكرة التطور التدريجي المستمر في الجبال والسهول، والبراري والبحار، كانت منتشرة انتشاراً كبيراً بين المفكرين في تلك الأزمان البعيدة ولولا قصر مدة الفترات المذكورة فيها لأمكن القول بأنها تمثل مكتسبات العالم المعاصر أحسن تمثيل وأروعه.

ويمكن القول أن المبدأ الذي أخذه فلاسفة الإسلام في الاعتبار في محاولتهم تفسير أحداث العالم ومكوناته وعناصره، هو مبدأ الترتيب أو مبدأ الرغبة في الوصول إلى الكمال في الكون. فالكائنات التي تحت فلك القمر «تبتدىء من أنقص الحالات وأدونها إلى أتمها وأفضلها، ويكون ذلك في مر الزمان والأوقات، لأن طبيعتها لا تقبل فيض الأشخاص الفلكية دفعة واحدة، ولكن شيئاً بعد شيء، على التدريج، كما يقبل المعلم الذكي من الأستاذ الحاذق[1]»، و«الموجودات الجزئية دائمة في الكون متوجهة نحو التمام، لأنها تبتدىء بالكون من أنقص الوجود متوجهة إلى أتم الوجود، ومن أدون الأحوال مترقية إلى أشرفها وأتمها[2]».

وهذا المبدأ يحمل في طياته معنى التغير والتقدم أيضاً، ففكرة التطور في أبسط صورها تعني أن الوضع السائد في أي نسق من الأنساق إنما نشأ نتيجة لتغير دائم ومستمر من حالة أولية بسيطة أخذت ترتقي خلال عدة مراحل، إلى أن أصبح على ما هو عليه فالاتجاه في التطور «إنما هو من البسيط إلى المركب، ومن السهل إلى المعقد، ومن الجزئية إلى الكلية... هذا هو خط التطور، صعوداً في جهة واقتراباً محققاً نحو الكمال في كل شيء[3]». وهذا معناه أن فكرة التطور ترتبط ارتباطاً قوياً بمبدأ التقدم، وبالتالي فإن التغير كان دائماً تغيراً هادفاً يتوخى الوصول إلى مستويات أعلى وأرقى.

ويلاحظ أن «هربرت سبنسر» ـ في العصر الحديث ـ قد ربط بين هذين

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 277 طبعة 1305هـ.

(2) المرجع السابق 2/ 330.

(3) الأستاذ الدكتور/ محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص 120، 211 طبعة 1970، القاهرة.

المبدأين ـ مبدأ التغير ومبدأ التقدم ـ حتى أنه ذهب إلى القول بأن أي «تغير» هو بالضرورة تغير «تقدمي». فالتغير يسير دائماً نحو الأفضل والأصلح، وهو عنده «ضرورة مفيدة». ولكن لم تلبث فكرة التقدم أن تراجعت حتى كادت تختفي تماماً في معظم النظريات التطورية الأكثر حداثة والتي تنظر إلى الأمور نظرة أكثر «مادية»[1].

كما يلاحظ ـ أيضاً ـ أن التقدم والتغير كانا العنصرين الغالبين في نظريات القرن التاسع عشر التطورية وأهم المبادىء التي أبرزها العلماء التطوريون، سواء في مجال التطور البيولوجي، أو في مجال التطور الاجتماعي.

ويؤمن فلاسفة الإسلام بأن الكائنات محدثة وأن لها غاية، فهم يرون «لكل كون ونشوء غاية أولاً وابتداء، وله غاية ونهاية إليها يرتقي، ولغايتها ثمرة تجتني[2]». فللتطور ـ عندهم ـ ابتداء وغاية، وهذا يدل على الحدوث، وفي الوقت نفسه يدل على أن هناك نهاية لهذا العالم.

ومعنى أن التطور قائم على الترتيب عندهم، أن العناصر وجدت أولاً، ثم المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق وهو الإنسان، كما يرون أن آخر أفق كل نوع من هذه الكائنات. متصل بأول أفق النوع الذي يليه، فيقول ابن خلدون: «ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول الأفق الذي بعده[3]». كما أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى كذلك، في عبارة أكثر وضوحاً في فصل من الفصول التي تزيد بها طبعة «باريس» و«التيمورية» عن الطبعات المتداولة في العالم العربي من المقدمة، وهو الفصل الذي جعل عنوانه «علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام» و(هو الفصل الخامس من الباب السادس حسب طبعة باريس)، وذلك إذ يقول: «وقد تقدم لنا الكلام في الوحي في أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبينا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة، على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها، ومتصلة

---

(1) د. أحمد أبو زيد: مقال بمجلة عالم الفكر ص 948.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 337 طبعة 1305هـ.

(3) ابن خلدون: مقدمة ص 89 طبعة دار الشعب.

كلها اتصالاً لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً، كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية[1]».

ويرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن ابن خلدون تختلف نظريته في التطور عن نظرية كل من الفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن طفيل وإخوان الصفا والقزويني وغيرهم ممن قالوا بهذه النظرية. وهذا الاختلاف - في نظر الدكتور وافي - من وجهين:

أحدهما: أن الرقي عند هؤلاء هو رقي في المرتبة فحسب، فهم يحاولون ترتيب الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيباً عقلياً منطقياً، أما ابن خلدون فيقصد الارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية.

ثانيهما: أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض، أما ابن خلدون فقد قرر في عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبعها لأن تستحيل إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها، وأنها قد تستحيل إليها بالعقل. وبهذين الوجهين - في نظر الدكتور وافي - نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية «دارون» ومن تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين Les Evolutionnister بقدر ما تبعد عن آراء من عرضوا لهذا الموضوع من قبله[2].

وإن الباحث ليقرر هنا أن الدكتور وافي قد جانبه الصواب في رأيه هذا للأسباب الآتية:

أولاً: أن الدكتور وافي نفسه قد قرر قبل هذا الكلام مباشرة أن فكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها ليست من مبتكرات ابن خلدون، بل قد يسبقه إليها كثير من الباحثين قبله،

(1) ابن خلدون: مقدمة 1/ 511 طبعة 1965، القاهرة.

(2) المرجع السابق نفسه. هامش.

واستخدموا بعض الألفاظ والعبارات التي استخدمها، وقسموا الكائنات إلى الأقسام نفسها التي قال بها ابن خلدون[1].

ثانياً: أن ابن خلدون لم يفعل شيئاً أكثر من أنه أتى بما قاله السابقون له ملخصاً فقط.

ثالثاً: أن كل من تكلم في التطور من فلاسفة الإسلام قال بأن الكائنات يستحيل بعضها إلى بعض، وقد نقل ابن خلدون عنهم كلامهم، فهؤلاء إخوان الصفا ـ مثلاً ـ يؤكدون أن الأركان الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض «فيصير الماء تارة هواء وتارة أرضاً، وهكذا ـ أيضاً ـ حكم الهواء فإنه يصير تارة ماء وتارة ناراً، وكذلك النار.. إذا طفئت وخمدت صارت هواء، والهواء إذا غلظ صار ماء، والماء إذا جمد صار أرضاً، وعكس ذلك.. ولكن إذا اختلطت هذه الأركان بعضها ببعض كان منها المتوردات الكائنات الفاسدات التي هي المعادن والنبات والحيوان، وأصل هذه كلها البخارات والعصارات إذا امتزج بعضها ببعض[2]»، ويذكر إخوان الصفا في موضع آخر «أن استحالة الكائنات الفاسدات التي تحت فلك القمر هي خمسة أنواع، فمنها استحالية الأركان الأربعة بعضها إلى بعض، . ومنها حوادث الجو وتغييرات الهواء. ومنها استحالة الكائنات الفاسدات التي تتكون وتنعقد في باطن الأرض وعمق البحار وجوف الجبال، وهي الجواهر المعدنية.. ومنها استحالة النبات والأشجار، وهو كل جسم يتغذى وينمو،.. ومنها استحالة الحيوان، وهو كل جسم متحرك حساس[3]».

فإذا تقرر هذا، فلا معنى مطلقاً أن يجعل الدكتور وافي «ابن خلدون» متفرداً في نظريته عن سابقيه من الفلاسفة والعلماء، في الوقت الذي لم يكن ابن خلدون إلا ناقلاً عنهم، وملخصاً لآرائهم في التطور الحيوي. وإذا كان الفلاسفة السابقون على ابن خلدون يقولون باستحالة الكائنات، فإن الاستحالة ـ كما هو معروف ـ تعني في المصطلح الفلسفي التحول من حالة إلى أخرى،

---

(1) المرجع السابق 1/ 509. هامش.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 39 طبعة 1305 هـ.

(3) المرجع السابق: 2/ 59 ـ 60.

وهي عند «أرسطو» تغير في الكيف، أي صيرورة الشيء شيئاً آخر[1].

ب ـ صور التطور

يقسم إخوان الصفا الموجودات إلى نوعين: كليات وجزئيات، الكليات تبتدىء من أتمها إلى ما هو أقل، والجزئيات تبتدىء من الأنقص إلى ما هو أتم، «فالكليات تبتدىء من أتمها ثم الأدون فالأدون إلى آخرها، وهي تسع مراتب أولها: الباري تعالى، الذي هو علتها كلها، ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم الهيولى الأولى، ثم الجسم المطلق، ثم الفلك، ثم الأركان الأربعة، ثم المولدات الثلاثة، وهي آخرها. والأمور الجزئية تبتدىء من أنقص الحالات ثم ترتقي أولاً فأول إلى أن تنتهي إلى أفضل الحالات[2]».

ويقسمون ـ أيضاً ـ الأجسام التي تحت فلك القمر إلى نوعين: بسيطة ومركبة، «فالبسيطة أربعة أنواع، وهي النار والهواء والماء والأرض، والمركبة ثلاثة أنواع، وهي المعادن والنبات والحيوان»[3].

ويلاحظ أن تقسيم العناصر لدى فلاسفة الإسلام لا يتنافى مع ما يقول به العلم الحديث في تقسيمه العناصر إلى ما يزيد على مائة وسبعة عناصر، فالعناصر الأربعة التي أثبتها القدماء إنما تمثل المادة بحالاتها الثلاث، وهي الصلبة، والسائلة، والغازية، مضافاً إليها الطاقة.

وهذه الكائنات التي دون فلك القمر يستحيل بعضها إلى بعض، كما تبين فيما سبق.

أما العناصر أو الأركان الأربعة فهي أصل المعادن والنبات والحيوان، إذا امتزجت هذه الأركان امتزاجاً معيناً، وذلك بتأثير الشمس والكواكب.

والمعادن تستحيل إلى أجسام النبات، وأجسام النبات تستحيل إلى أجسام الحيوان، وأشرف الحيوان هو الإنسان «فصورة النبات صراط منكوس إلى العمق، وقد جازتها النفس الحيوانية ونجت منها، وصورة الحيوان صراط

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 65.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 346 طبعة 1305هـ.

(3) المرجع السابق 2/ 133 طبعة بيروت.

ممدود على السطح، وقد جازتها النفس الإنسانية ونجت منها، وصورة الإنسان صراط مستقيم كالخط قائماً منتصباً بين الجنة والنار»[1].

والله سبحانه ـ جعل أصل الكائنات من هيولى واحدة، ثم جعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة الصور، وذلك أنه «لما أبدع الموجودات واخترع الكائنات جعل أصلها كلها من هيولى واحدة وخالف بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة متفننة متباينة، وقوى ما بين أطرافها، وربط أوائلها بأواخرها، وأواخرها بما قبلها، رباطاً واحداً، على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وأحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً منتظماً نظاماً واحداً أو ترتيباً واحداً، وإلا على صانع واحد. . . وهي أربعة أجناس، المعادن والنبات والحيوان والإنسان. . كل جنس منها تحته أنواع كثيرة، فمنها ما هي في أدون المراتب، ومنها ما هي في أشرفها وأعلاها، ومنها ما هي بين الطرفين[2]».

وتتفاضل الأجسام الطبيعية بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها، «فإن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأولى التي لا تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد[3]». وهكذا تتفاضل الكائنات بقبول الصور المختلفة.

ويؤكد فلاسفة الإسلام على أن جميع الكائنات الحية تحتوي على مبدأ أو قوة تزيد على جسمية هذه الكائنات، وعلى طبيعة «المزاج» أيضاً، فيقول ابن سينا: «ومعلوم. . أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج[4]».

---

(1) المرجع السابق 2/ 340 طبعة 1305هـ.

قارن ابن مسرة في رسالة الحروف حيث يجعل الواو للنبات وهو ساجد لأن رأسه مما يلي الأرض وهو يقرن هذه الأصناف بحروف العلة وهي نفس الفكرة. وذلك في كتاب الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر «من قضايا الفكر الإسلامي».

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 111 ـ 112 طبعة 1305هـ.

(3) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 68 طبعة 1961، بيروت.

(4) ابن سينا: النجاة ص 257.

وقد آن للبحث أن يبدأ في عرض الصور التي أخذها التطور، ولما كان موضوع البحث هو «مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الإسلام».. فسوف أقتصر على صور التطور في النبات والحيوان والإنسان تاركاً المعادن والجمادات.

1 ـ التطور في النبات:

إذا كان «المزاج» أقرب إلى الاعتدال، استعد لقبول النفس النباتية، التي لذوات النمو والتغذي، التي لها ثلاث قوى هي: الغاذية والمنمية والمولدة[1]. فالنبات يحدث باختلاط أكثر تركيب من العناصر أو الاسطقسات وأبعد عنها يرتب أكثر[2].

والنبات متقدم الكون في الوجود على الحيوانات بالزمان «لأنه مادة لها كلها، وهيولى لصورها، وغذاء لأجسادها، وهو كالوالدة للحيوان، وذلك أنه يمتص رطوبات الماء، ولطائف أجزاء الأرض.. ثم يحيلها إلى ذاته، ويجعل من فضائل تلك المواد ورقاً وثماراً نضيجاً، ويتناول الحيوان غذاء صافياً، هيناً مرياً، كما تفعل الوالدة بالولد... فلو لم يكن النبات يفعل ذلك من الأركان لكان يحتاج الحيوان إلى أن يتغذى من الطين صرفاً، ومن التراب سفاً، ويكون منغصاً في غذائه وملاذه، فانظر يا أخي... إلى معرفة حكمة الباري، جل ثناؤه، كيف جعل النبات واسطة بين الحيوان وبين الأركان حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصاراتها ويهضمها وينضجها ويصفيها، ويناول الحيوان لبابها وحبوبها وقشورها وورقها وثمارها وصموغها ونورها وأزهارها، لطفاً من الله تعالى بخلقه، وعناية منه لبريته، فتبارك الله أحسن الخالقين»[3].

وهناك علل أربع لحدوث النبات، هي العلة المادية والفاعلة، والغائية والصورية «فأما العلة الهيولانية فهي الأركان الأربعة، النار والهواء والماء والأرض، وأما العلة الفاعلة فهي قوى النفس الفلكية، وأما العلة التمامية من أجل الحيوان غذاء له ومنافع، وأما العلة الصورية فهي أسباب فلكية»[4].

---

(1) ابن سينا: كتاب الهداية ص 204.

(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 38 ـ 41.

(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 120 طبعة 1305هـ.

(4) المرجع السابق 2/ 104.

ويرى إخوان الصفا أن هناك أصولاً متعددة لأنواع النبات «واعلم يا أخي بأن لكل نوع من النبات أصلاً، فلأصله «كيموس»[1] ما، ولكيموسه مزاج ما، لا يتكون من ذلك المزاج إلا ذلك «الكيموس»، ولا يتكون من ذلك «الكيموس» إلا ذلك النوع من النبات، وإن كان يسقي بماء واحد وينبت في تربة واحدة، ويلحقها نسيم هواء واحد، وينضجها حرارة شمس واحدة، فالهيولى الأولى موضوعة لقبول جميع الصور، ولكن الهيولات الثواني كل واحدة منها لا تقبل الصور إلا بأعيانها مخصوصة، والمثال في ذلك أن التراب والماء موضوعان لشجرة الحنظة ولشجرة القطن، ولكن من القطن لا يجيء إلا الغزل، ومن الغزل الثوب، ومن الثوب القميص وغيره. . . فعلى هذا المثال والقياس تختلف أحوال النبات، وذلك أن رطوبة الماء ولطائف أجزاء الأرض إذا حصلت في عروق النبات تغيرت وصارت «كيموسا» على «مزاج» ما، لا يجيء من ذلك الكيموس والمزاج غير ذلك النوع من النبات، وكذلك حكم أوراقه ونوره وثمره وحبه[2]».

أما تعريف النبات، فهو عند إخوان الصفا «كل جسم يخرج من الأرض ويتغذى وينمو[3]»، وهذا الاغتذاء والنمو والامتداد في الأقطار هو «الحالة الزائدة في النبات التي شرف بها على الجماد[4]».

ومن الناحية التصنيفية، ينقسم النبات إلى ثلاثة أقسام رئيسية: «فمنها ما هي أشجار تغرس قضبانها أو عروقها، ومنها ما هو زروع تبذر حبوبها أو بذورها أو قضبانها، ومنها ما هي تتكون من أجزاء أركان الأرض إذا اختلطت وامتزجت، كالكلأ والحشائش، فهذه الثلاثة الأجناس يتنوع كل واحد منها أنواعاً كثيرة من جهات عدة وصفات مختلفة»[5].

ويلاحظ أن الأقسام Dursions هي أعلى طبقة تقسيمية في النبات حسب

---

(1) الكيموس هو الخلط، وهو كلمة سريانية.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 103 ـ 104 طبعة 1305هـ.

(3) المرجع السابق 2/ 107.

(4) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 69.

(5) إخوان الصفا: رسائل 2/ 107 طبعة 1305هـ.

التشريع الذي أقره مؤتمر علم النبات الدولي في «استوكهولم عام 1950 لنظام التقسيم النباتي[1]».

هذه التقسيمات للنبات توجد لدى كل من إخوان الصفا وابن مسكويه مع اختلاف بينهما في الترتيب، إذ يمضي ابن مسكويه في بحثه على قاعدة التقسيم الأولي التي يعتمد عليها المؤلفون العصريون في كتابة مؤلفاتهم في هذا العصر، فقسم مرتبة النبات ثلاث مراتب متباينة، وذكر «أن لكل مرتبة من هذه المراتب غرضاً كبيراً»، ذلك رغم تمييزه بين الحيوان والنبات في الترتيب الزماني، فذكر أن النبات أسبق بالوجود من الحيوان، لأن حركة أثر النفس، أي الحياة في النبات كانت أول ما ظهر في الأرض بعد امتزاج عناصرها الأولى[2].

فالتطور في النبات يبدأ بوجود النفس، وذلك «أن أول أثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المركز (أي مركز النشوء) بعد امتزاج العناصر الأول، أثر حركة النفس في النبات، وذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء، وللنبات في قبول هذا الأثر غرض كثير ومراتب مختلفة لا تحصى، إلا أنا نقسمه إلى ثلاث مراتب، وهي الأولى والوسطى والآخرة، ليكون الكلام عليه أظهر، وإن لكل مرتبة من هذه المراتب غرضاً كثيراً، وبين المرتبة الأولى والوسطى مراتب كثيرة[3]».

فهم يقسمون النبات إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وكل قسم منها يرتبونه ترتيباً تطورياً داخلياً، وفي الوقت نفسه كل قسم منها يعد مرتبة في التطور، فأول القسم الأول منها في أفق الجماد، وآخر قسم منها في أول الحيوان، وأدنى المراتب هي مرتبة «خضراء الدمن» وأشباهها، وهي قريبة من الجماد، وأعلى الرتب وأرقاها هي شجرة النخل، وهي قريبة من الحيوان.

فأدنى المراتب في قبول أثر النفس هي «لما نجم من الأرض ولم يحتج

(1) د. محمد عبد القادر عاشور، د. محمد كمال الدين فؤاد: محاضرات في علم النبات ص 1، جامعة القاهرة.

(2) إسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين ص 9.

(3) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 86 ـ 87.

إلى بذر ولم يحفظ نوعه ببذر كأنواع الحشائش، وذلك أنه في أفق الجماد، والفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول أثر النفس[1]». وهذا النوع من النبات يكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فلذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها[2]». ومن هذا النوع خضراء الدمن والكمأة، وخضراء الدمن وغيرها ليست بشيء «سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل فتصبح بالغدوات، خضراء كأنها نبت زرع وحشائش، فإذا أصابها حر الشمس نصف النهار جفت، ثم يصبح من غد مثل ذلك[3]» وهذا النوع ـ أيضاً ـ يعد معدناً نباتياً أو نباتاً معدنياً.

وهذا القسم يشبه أقسام الطحالب والفطريات في أحدث نظام لتقسيم المملكة النباتية وهو نظام بولد (Bold 1954) وفيه تنقسم النباتات إلى أربعة وعشرين قسماً تتدرج في الرقي من الطحالب إلى النباتات الراقية[4].

فالفطريات هي النباتات التي تتكاثر بوساطة الخلايا الجرثومية التي يقول فيها علماء النبات المحدثون أنها قسم عظيم من أقسام العالم النباتي، تحتوي على الفطريات والطحالب وغيرها من نباتات بسيطة التركيب (الثالوسيات)، وتتركب من خلية واحدة، أو مس جرم من الخلايا المتصلة تتكون من طبقة أو طبقتين أو أكثر من الأنسجة الخلوية، ولا يتميز فيها الجذر من الساق أو الورق، ويقولون بأن الجرم الخلوي عبارة عن جرم من الأنسجة الخلوية يتركب عادة من طبقتين أو أكثر من الطبقات التي تكون مسطحة، وفي بعض الأحيان تكون أفقية أو مستطيلة أو متفرعة، ومنها تتكون مادة النباتات ذوات الخلايا الجرثومية، وأدت بهم بحوثهم إلى أن هذه النباتات تمثل في تركيبها أبسط الصور النباتية، لأنها تتركب من جرم خلوي فيه أجهزة التناسل، وأنه إذا ظهر في أنواع هذه الطائفة ما يشبه الأوراق فإنها لا تكون حائزة لصفات الأوراق النباتية الحقيقية، لأن بعض نباتاتها إن كان لها ما يشبه الساقي في

(1) المرجع السابق ص 87.

(2) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 69.

(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 112 طبعة 1305هـ.

(4) د. محمد عبد القادر عاشور، د. محمد كمال الدين فؤاد: محاضرات في علم النبات ص 3.

طول مكثه ومتانته، فإنه يتركب من أنسجة خلوية ليس لها شيء من صفات الألياف الخشبية[1].

تلك هي النباتات التي قال عنها «ابن مسكويه» أنها تشترك في الحد مع الجماد، ولا تمتاز عنه إلا بما سماه «أثر النفس» ويقصد به الحياة الحيوانية، ويقول فيها المحدثون من علماء النبات أن أوراقها لا تكون حائزة لصفات الأوراق النباتية الحقيقية.

ثم يترقى هذا القسم شيئاً فشيئاً، ويقوى أثر النفس في نبات آخر يليه في الشرف «إلى أن يصير له من القوة في الحركة إلى أن يتفرغ وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر، ويظهر فيه من أثر الحركة أكثر مما يظهر في الأول[2]»، وهذا القسم يفضل «بعضه على بعض بنظام وترتيب، حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بالبذر الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله[3]».

ويظل يترقى، شيئاً فشيئاً، ويزداد أثر النفس «ولا يزال هذا المعنى يزداد في شيء بعد شيء ظهوراً إلى أن يصير إلى الشجر الذي له ساق وثمر، يحفظ به نوعه وغراس يصونه بها، بحسب حاجته إليها وهذا هو الوسط من المنازل[4]»، ويقصد «ابن مسكويه» بهذه المرتبة مرتبة الحشائش والأعشاب[5].

وهذه المرتبة الوسطى متدرجة أيضاً، فأولها «متصل بما قبله، وهو في أفقه، وهو ما كان من الشجر على الجبال، وفي البراري المنقطعة وفي الغياض وجزائر البحار، لا تحتاج إلى غرس، بل ينبت لذاته، وإن كان يحفظ نوعه بالبذر، وهو ثقيل الحركة بطيء النشوء، ثم يتدرج من هذه المرتبة ويقوى هذا الأثر فيه ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهي إلى الأشجار الكريمة التي تحتاج إلى عناية من استطابة التربة واستعذاب الماء والهواء لاعتدال مزاجها،

(1) إسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة أصل الأنواع لدارون ص 9.
(2) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 87.
(3) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 69.
(4) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 87.
(5) إسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة أصل الأنواع ص 10.

وإلى صيانة ثمرتها التي تحفظ بها نوعها، كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح والتين وأشباهها[1]». وهذه الأنواع وأشباهها، وإن كانت في أفق الحيوان «إلا أنها بعد مختلطة القوى، أعني أن قوى ذكورها وأناثها غير متميزة، فهي تحمل وتلد المثل، ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان»[2].

وهذه هي المرتبة الثالثة عند ابن مسكويه، ويقصد بذلك النباتات كاسيات البذور من مرتبة ذوات الفلقتين، حسب التقسيم الذي يجري عليه النباتون المحدثون.

ويرقى النبات، ويقوى فيه أثر النفس، إلى أن ينتهي إلى «رتبة الكرم والنخيل، فإذا انتهى إلى ذلك صار في الأفق الأعلى من النبات، وصار بحيث أن زاد قبوله لهذا الأثر لم يبق له صورة النبات، وقبل حينئذ صورة الحيوان»[3].

فالنخل آخر المرتبة النباتية، مما يلي المرتبة الحيوانية «وذلك أن النخل نبات حيواني، لأن بعض أحواله مبائن لأحوال النبات، وإن كان جسمه نباتاً. بيان ذلك أن القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفعلة. . . فأما سائر النبات فإن القوة الفاعلة منه ليست بمنفصلة من القوة المنفعلة بالشخص بالفعل[4]».

وقد بلغ النخل من شرفه على النبات أن فيه نسبة قوية من الحيوان ومشابهة كثيرة منه، والدليل على ذلك «أن الذكر متميز عن الأنثى، وأنه يحتاج إلى التلقيح ليتم حمله، وهو كالسفاد في الحيوان، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله، أعني الجمار الذي هو كالدماغ من الحيوان، فإن عرضت له آفة تلف، وليس كذلك سائر الأشجار، لأن لتلك مبدأ واحداً، وهو الأصل الثابت في الأرض، فما دام ذلك ثابتاً على حاله لم تعرض له آفة فهو باقي الحياة، وبزر النخل الذي يسمى طلعاً وبه تلقح النخلة شبيه الرائحة ببزر الحيوان. . .[5]، وأيضاً لطلع النخل غلاف كالمشيمة التي يكون فيها الولد،

---

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 87 ـ 88.
(2) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 69 ـ 70.
(3) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 88.
(4) إخوان الصفا: رسائل 2/112 طبعة 1305هـ.
(5) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 88 ـ 89.

وإذا تقاربت ذكور النخل وأناثها حملت حملاً كثيراً، لأنها تستأنس بالمجاورة وإذا كانت ذكورها بين أناثها ألقحتها بالريح، وربما قطع ألفها من الذكور فلا تحمل لفراقه، وإذا دام شربها للماء العذب تغيرت. ويعرض للنخل أمراض مثل أمراض الإنسان، منها الفم، والعشق، وهو أن تميل شجرة إلى أخرى، ويخف حملها وتهزل، ومن أمراضها أيضاً منع الحمل، وسقوط الثمرة بعد الحمل[1].

فبهذا الاعتبار تبين أن النخل نباتي بالجسم حيواني بالنفس، «إذ كانت أفعاله أفعال النفس الحيوانية، وشكل جسمه شكل النبات[2]» فإذا بلغ النبات إلى هذه الرتبة صار في أفق الحيوان «ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة، وهي الانقلاع من الأرض والسعي إلى الغذاء.. فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى إلى غذائه، ولم يتقيد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكونت له آلات أخر يتناول بها حاجاته التي تكمله، فقد صار حيواناً[3]». وقد «بان بما وصفنا أن آخر المرتبة النباتية متصل بأول مرتبة الحيوانية، وأما سائر المراتب النباتية فهي بين هذين[4]».

هذه هي صور التطور في النبات، والأساس فيها هو النفس النباتية، وهذه النفس لها سبع قوي فعالة، وكل قوة من هذه القوى تفعل شيئاً خلاف ما تفعله القوة الأخرى. وهذه القوى هي: القوة الجاذبة، والقوة الماسكة، والقوة الهاضمة، والقوة الدافعة، والقوة الغاذية، والقوة المصورة، والقوة النامية، «فأما أول فعلها في تكوين النبات فهو جذبها عصارات الأركان الأربعة، ومصها لطيفها وما فيها من الأجزاء المشاكلة لنوع نوع من أصول النبات، ثم إمساكها بالقوة الماسكة ثم نضجها لها بالقوة الهاضمة، ثم دفعها إلى أطرافها بالدافعة، ثم تغذيتها لها بالغاذية، ثم النمو والزيادة في أقطارها بالنامية، ثم التصوير لها بأنواع الأشكال والأصباغ بالمصورة.. فهذه الأفعال التي ذكرناها كلها أفعال النفس النباتية الخادمة للنفس الحيوانية المتوسطة بينها وبين الأركان الأربعة»[5].

---

(1) ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الرغائب ص 175، طبعة 1939، القاهرة.
(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 112 طبعة 1305هـ.
(3) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 70.
(4) إخوان الصفا: رسائل 2/ 112 طبعة 1305هـ.
(5) إخوان الصفا: رسائل 2/ 105 ـ 106 طبعة 1305هـ.

وهكذا يتضح مما سبق تفصيله أن التطوير في النبات قد تم على مراتب، كل مرتبة أعلى وأرقى من التي سبقتها، وأن لكل مرتبة طرفين: طرف أدنى يتصل بالمرتبة التي دونه، وطرف أعلى يتصل بالمرتبة التي فوقه.

هذا، ويلاحظ على رأي فلاسفة الإسلام في تطور النبات أنهم قد جانبهم الصواب في بعض الأمور، منها أنهم عدوا النخل أعلى مرتبة في النبات، لأنهم أخذوا بصورة النخل وباعتقاد الناس فيه. والواقع أن النخل من ذوات الفلقة الواحدة (في بزرها) في النبات، وهذه أدنى في سلم التطور من النبات الذي من ذوات الفلقتين. كما أنهم عدوا «خضراء الدمن» من الفطر، والواقع أن خضراء الدمن من نبتة جميلة قوية ناضرة. غير أنه يمكن القول بأن الاتجاه العام في التطور ـ عندهم ـ صحيح جداً، كما أن رأيهم في لقاح النبات صحيح وواضح، وبينما كان أرسطو ينكر ذلك[1].

2 ـ التطور في الحيوان:

إذا اعتدل المزاج أكثر من اعتداله في النبات استعد لقبول أمر أكمل من ذلك، وهو «النفس التي تكون منمية حيوانية، لا نباتية، فيكون له ـ إلى أفعال النفس المذكورة، أن يتحرك بالإرادة عن قوة تستدعي جلب لذيذ وملائم أو ضروري، وهي الشهوانية، أو دفع ضار، وهي الغضبية»[2].

فعندما يرقى النبات من منزلته الأخيرة، فإنه لا يبقى أن ينقلع من الأرض، ولا يحتاج إلى إثبات العروق فيها، بما يحدث له من التصرف بالحركة الاختيارية، وهذه هي الرتبة الأولى من الحيوانية، وهي رتبة ضعيفة لضعف أثر الحس فيها، إذ يوجد في هذه الرتبة من الحيوان ما له حس واحد «وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس، وذلك كالصدف، وأنواع الحلزون[3] الذي يوجد في شاطىء الأنهار وسواحل البحار، وإنما تعرف

---

(1) عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 292، 260.

(2) ابن سينا: كتاب الهداية ص 206.

(3) الحلزون هو دود في جوف أنبوبة حجرية يوجد في سواحل البحار وشطوط الأنهار، وهذه الدودة تخرج بنصف بدنها من جوف تلك الأنبوبة الصدفية وتمشي يمنة ويسرة، تطلب مادة تغتذي بها، فإذا أحست بلين ورطوبة انبسطت إليها، وإذا أحست بخشونة أو صلابة انقبضت =

حيوانيته ويعلم أنه ذو حس واحد من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للأخذ، وإن أخذ بإبطاء، وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به، لتشبثه به، وهو.يضعف عن التنقل، وإن كان قد انقلع عن الأرض، وصارت له حياة ما، لأنه في الأفق القريب من النبات، وفيه مناسبة منه[1]».

فهذه الرتبة هي أول الأفق الحيواني[2]، وهذا النوع حيوان نباتي فهو نبات لأن جسمه ينبت كما ينبت بعض النبات، ومن حيث أنه يتحرك حركة اختيارية فهو حيوان، ومن أجل أنه ليس له إلا حاسة واحدة فهو حيوان، ومن أجل أنه ليس له إلا حاسة واحدة فهو أنقص الحيوان[3]. «وهذا النوع من الحيوانات أجسامه لحمية، وبدنه متخلخل، وجلده رقيق، وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة... وهو سريع التكوين وسريع الهلاك والفساد والبلى[4]».

ويلاحظ أن هذه الرتبة تنطبق على الحيوان ذي الخلية الواحدة، المعروف باسم «أميبا Amoeba» في علم الحيوان الحديث.

ثم يرقى الحيوان في رتبته الثانية إلى «أن ينتقل ويتحرك وتقوى فيه قوة الحس، كالدود وكثير من الفراش والدبيب[5]». والحيوان في هذه الرتبة له حاستان فقط، هما حاسة الذوق وحاسة اللمس[6]. وهو في هذه الرتبة أتم بنية، وأكمل صورة.

أما في الرتبة الثالثة فيرتقي الحيوان، ويقوى أثر النفس إلى أن يصير منه

= وغاصت في جوف الأنبوبة الصدفية حذاراً من المؤذي لجسمها، وإذا انسابت جسرت بيتها معها. انظر: الدميري: حياة الحيوان 1/ 289 طبعة 1319هـ، القاهرة.

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 89.
(2) ابن خلدون؛ مقدمة ص 89 طبعة دار الشعب.
(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 113 طبعة 1305هـ.
(4) المرجع السابق 2/ 122.
(5) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 89.
(6) إخوان الصفا: رسائل 2/ 123 طبعة 1305هـ.

الحيوان الذي له ثلاث حواس، كالخلد[1] وما أشبهه[2]، وهذه الحواس الثلاث هي اللمس والذوق والشم[3]، وهي للحيوانات التي تعيش في قعر البحار والمواضع المظلمة.

ثم يرتقي الحيوان من ذلك إلى أن «يصير له من حس البصر ضعيف، كالنمل والنحل والحيوان الذي عيونه تشبه الخرز وليس له أجفان ولا ما يستر أحداقه[4]». وهذه هي الرتبة الرابعة من الحيوان، وفيها يوجد من الحيوان ما له «لمس وذوق وسمع وشم وليس له بصر[5]». وهو كل حيوان من الهوام والحشرات التي تدب في المواضع المظلمة.

أما الرتبة الخامسة في ارتقاء الحيوان فهي رتبة الحيوان الكامل في الحواس الخمس «وهي مع ذلك متفاوتة المراتب: فمنها البليدة الجافية الحواس، ومنها الذكية اللطيفة الحواس التي تستجيب للتأديب وتقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول أثر النطق والتمييز، كالفرس من البهائم، والبازي من الطير. ثم يقرب من آخر مرتبة إليها ثم وإن كانت شريفة فهي خسيسة دنية بعيدة من مرتبة الإنسان، وهي مراتب القرود وأشباهها من الحيوان التي قاربت الإنسان في خلقه الإنسانية، وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إن تجاوزه صار إنساناً[6]».

---

(1) الخلد: قال الجاحظ هو دويبة عمياء صماء لا تعرف ما بين يديها إلا بالشم فتخرج من حجرها وهي تعلم أن لا سمع لها ولا بصر فتفتح فاها وتقف عند حجرها فيأتي الذباب فيقع على شدقها ويمر بين لحييها.. وقال غيره: الخلد فأر أعمى لا يدرك إلا بالشم، قال أرسطو في كتاب النعوت: كل حيوان له عينان إلا الخلد، وإنما خلق كذلك، لأنه ترابي جعل الله له الأرض كالماء للسمك، وغذاؤه من بطنها، وليس له في ظهرها قوة ولا نشاط، ولما لم يكن له بصر عوضه الله حدة حاسة السمع فيدرك. وذكر بعض المفسرين أن الخلد هو الذي خرب سد مأرب. انظر: الدميري: حياة الحيوان 1/ 363 وما بعدها.

(2) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 90.

(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 123 طبعة 1305هـ.

(4) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 90.

(5) إخوان الصفا: رسائل 2/ 123 طبعة 1305هـ.

(6) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 90.

فالمرتبة التي قبل الإنسان هي مرتبة «عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الفكر والروية بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان[1]». وليست القردة فقط هي الرتبة الحيوانية التي تلي مرتبة الإنسانية في الرقي، بل هناك أنواع أخرى «وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدناً للفضائل وينبوعاً للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان ولكن عدة أنواع، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده، مثل القرد، ومنها ما قارب بالأخلاق النفسانية، كالفرس في كثير من أخلاقه.. ومثل الفيل في ذكائه وكالببغاء والهزار ونحوهما من الأطيار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات... إلى ما شاكل هذه الأجناس، وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من نفس الإنسانية[2].

تلك هي صور التطور في الحيوان غير الناطق، وهي تبدأ ـ كما بينت ـ بالحيوان ذي الخلية الواحدة، أو ما له حاسة واحدة هي حاسة اللمس، والحيوان في هذه الحالة قريب من النبات، ولذلك فهو يعتبر حيواناً نباتياً. ثم يترقى هذا النوع إلى أن يصبح له حاستان فقط، هما حاستا اللمس والذوق. ثم يرتقي هذا النوع ـ أيضاً ـ حتى يصير له ثلاث حواس هي اللمس والذوق والشم. ثم يرتقي هذا النوع أيضاً إلى أن يصير له مع هذه الحواس الثلاث حس رابع هو السمع، ثم يرتقي أخيراً إلى أن يصير له مع هذه الحواس الأربع حس خامس هو البصر، وبذلك يكون الحيوان كاملاً في حواسه الخمس، غير أن هذه الرتبة الأخيرة متفاوتة، فمنها البليدة الجافية الحواس، ومنها الذكية اللطيفة الحواس، حتى تصل إلى أقرب مرتبة إلى الإنسان وهي مرتبة القردة وأشباهها من الحيوانات التي قاربت الإنسان من حيث الشكل والخلق.

فالرتبة الأخيرة من الحيوان التي قبل الإنسان هي رتبة ما له حواس خمس كاملة، وهذه الرتبة تتفاضل فيما بينها في الجودة والدون، على ما ذكر.

ويؤكد فلاسفة الإسلام على أن مرتبة القردة هي أقرب المراتب إلى الإنسان، حيث أن القرد يشبه الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة، كما يقول

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ص 89 طبعة دار الشعب.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/114 طبعة 1305هـ.

ابن عربي «في الفتوحات المكية»[1]. ويقول «الكتبي» صاحب كتاب «فوات الوفيات» وهو يتكلم عن طبائع القرد: «إن هذا الحيوان عند المتكلمين في الطبائع، مركب من إنسان وبهيمة، وهو من تدرج الطبيعة من البهيمة إلى الإنسان[2]».

ويشير «الدميري» بعد حديثه عن مشابهة القرد للإنسان إلى الذين اعتدوا في الثبت بصيد الحيتان وإلى حكاية مسخهم قروداً، راوياً ذلك عن عكرمة «و» ابن عباس»[3].

ويستدل الأستاذ عبد الكريم الخطيب بهذه الحكاية، على التطور، وذلك في تفسيره لقوله تعالى: **﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين. فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين﴾**[4]، حيث يقول الأستاذ الخطيب: «ولنا أن نذكر هنا أن تحول هؤلاء الممسوخين من الإنسان إلى القرد، يمكن أن يستأنس به في بحثنا في خلق الإنسان، وفي تطوره في الخلق، وأن الإنسان كما انتقل صاعداً من قرد إلى إنسان كذلك رد نازلاً من إنسان إلى قرد. ولعل في قوله تعالى: **﴿خاسئين﴾** ما يقوى هذا الرأي الذي ذهبنا إليه. . . إذ يقال في اللغة: خسأ الكلب يخسأه خسأ: طرده، وخسأ البصر يخسأ خسوءاً: كل وأعيا، وخسىء الكلب يخسأ وانخسأ: انزجر وبعد، والخاسىء من الخنازير والكلاب: المبعد المطرود. ومعنى «خاسئين» مبعدين مطرودين من عالم الإنسان، مردودين إلى عالم الحيوان، وإلى فصيلة القردة منه، التي هي أعلى مراتب الحيوان وأول مراتب الإنسان الحيوان[5]».

وإذا كان أستاذي الدكتور محمد كمال جعفر لا يرتضي أن يكون القرد أصلاً للإنسان حيث يقول: «إن المقارنة بين الإنسان والقرد أمر مفيد حقاً لاعتبارات كثيرة، ولكن ليس لنا أن نستنبط أن الثاني أصل للأول، فلذلك

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية 3/ 266 طبعة دار صادر ـ بيروت.

(2) نقلاً عن عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن ص 95.

(3) الدميري: حياة الحيوان جـ 2 ص 202 ـ 203، الطبعة الرابعة 1970، القاهرة.

(4) سورة البقرة: الآيتان 65، 66.

(5) الأستاذ الخطيب: التفسير القرآني للقرآن 1/ 93، 94، 95.

طرق أخرى يجب أن تراعى وتطبق بكل دقة»[1]، فإن الاستاذ الخطيب يذهب بتفسيره هذا إلى أبعد مما يذهب إليه علماء التطور المحدثون.

فعلماء التطور المحدثون يرون أنه سواء كان التطور قد تم بواسطة الطفرة كما يرى (دي فريز) أو بالانتخاب الطبيعي، كما يرى (دارون) أو بالاكتساب من البيئة، كما يقول (لامارك)، فالحقيقة التي لا جدال فيها هي أن الأحياء تتغير وتتطور وتتنوع تحت تأثير قوى مختلفة وعوامل متشابكة، والأدلة كثيرة واضحة على أن أحياء اليوم غير أحياء الأمس، وأن الإنسان يختلف كثيراً عن إنسان الأمس. فقد عثر العلماء على بقايا هياكل وجماجم يرجح أنها سلالات بشرية بائدة تتدرج في صفاتها من سلالات قريبة الشبه بالقردة العليا إلى سلالات قريبة الشبه بالإنسان الحديث.

ولكن لا يصح أن يفهم من هذا ما يقترن دائماً بالتطور من معان تتضمن أن الإنسان كان قرداً. والأصح أن يقال إن الإنسان والقردة ترتد جميعها إلى أصول واحدة ظهرت منذ فجر الحياة، وتطورت في اتجاهات متعددة، وجاءت القردة العليا في نهاية أحد الاتجاهات، وجاء الإنسان الحديث في نهاية اتجاه آخر، بحيث يمثل أرقى الأحياء، جسماً وعقلاً وتكيفاً[2].

فالمحدثون من علماء التطور لا يرون أن القرد أصل للإنسان، وإنما يقولون أن الإنسان والقرد قد انحدرا من سلف مشترك لهما.

3 ـ التطور في الإنسان:

«إذا ازداد المزاج اعتدالاً انبجست إليه صورة النفس الإنسانية، وهي التي ـ مع أنها نفس غذاء ونمو وحس وحركة ـ هي أيضاً نفس نطق، فكان باجتماعها مع المتفرق (أي العناصر والكيفيات المختلفة المتضادة التي يتكون منها المزاج، والتي ما كان لها أن تجتمع وتلتئم دون قوة تجمع شتاتها وتحفظ التئامها وهي النفس)، الإنسان[3]».

---

(1) الأستاذ الدكتور/ محمد كمال جعفر: في الدين المقارن ص 166 طبعة 1970 القاهرة.

(2) كامل حبيب إبراهيم، عدلي كامل فرج: كتاب علم الحيوان، نقلاً عن إبراهيم محمد عبد الباقي: الدين والعلم الحديث ص 77 الطبعة الأولى 1964، القاهرة.

(3) ابن سينا: كتاب الهداية ص 216.

فإذا تجاوز الحيوان في رقيه مرتبة القرود وأشباهها، ووصل في رقيه إلى مرتبة الإنسانية «انتصبت قامته، ويظهر فيه من قوة تمييز الشيء اليسير فضل تمييز واهتداء إلى المعارف، ويقوى فيه أثر النفس، ويقبل التأديب بالفهم والتمييز، وهذا الأثر وإن كان شريفاً بالإضافة إلى ما دونه من رتب البهائم فهو خسيس دنيء جداً بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق[1] وهذه هي المرتبة الأولى في الإنسانية، وهي في أفق البهيمة.

ويظل يرقى الإنسان «ثم لا يزال أثر النطق يزيد إلى أن يصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للأمور، والكيس في الصناعات واستخراج غوامض العلوم، والاتساع في المعارف. ثم يقع التفاوت في هذه الرتبة منها إلى حيث يوماً إلى الواحد بعد الواحد، في سرعة الهاجس وقوته، واستقامة النظر وصحة الفكر وجودة الحكم على الأمور الكائنة والإخبار بالأحوال المستقبلة حتى يقال: فلان ألمعي، وفلان محدس، وكأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق. فإذا بلغ الإنسان هذه الرتبة فقد قارب البلوغ إلى أفقه الذي يتصل به إلى أفق الملائكة، أعني الوجود الذي هو أعلى من الوجود الإنساني، ولم يبق بينه وبين مرتبة عليين إلا درجات يسيرة يدركها[2]».

ويقول «ابن مسكويه» في موضع آخر أنه لا يقف التدرج عند أفق الإنسان، بل يتفاضل الناس بين أمم لا تتميز عن القرود إلا بمرتبة يسيرة، وأمم «تتزايد منهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم، فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل، وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله عز وجل بالمحسوسات، ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالإرادة والسعي والاجتهاد الذي ذكرناه فيما تقدم، حتى يصل إلى آخر أفقه. فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة، وهي أعلى مرتبة الإنسان. . . وعندما تتأحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود، لأن الدائرة هي التي قيل في حدها: إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة وينتهي إليها بعينها. ودائرة الوجود هي

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 90.

(2) المرجع السابق: ص 91.

المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته وجوده، تبارك اسمه وتعالى، وتقدس ذكره[1]».

إلى أن يقول مخاطباً طالب المعرفة: «وإذا تصورت قدماً أومأنا إليه، وفهمته، اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت إليها، وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك، وتنقلك في مرتبة بعد مرتبة، وركوبك طبقاً عن طبق، وحدث لك الإيمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء، وبلغت أن تتدرج إلى العلوم الشريفة المكنونة التي مبدؤها تعلم المنطق، فإنه الآلة في تقويم الفهم والعقل الغريزي، ثم الوصول به إلى معرفة الخلائق وطباعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها، والتوصل منها إلى العلوم الإلهية، وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله ـ عز وجل ـ وعطاياه، فيأتيك الفيض الإلهي فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية، وتلحظ المرتبة التي ترقيت فيها أولاً من مراتب الموجودات، وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنه إذا صار إنساناً كاملاً، وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار إما حكيماً تاماً، تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأييدات العلوية في التصورات العقلية، وإما نبياً مؤيداً، يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل، . . ولذلك تكثر حاجات الناس إلى المقومين والمنفعين، وإلى المؤدبين والمسددين»[2].

ويلاحظ أن الانتقال من المشابهة بالجسد إلى المشابهة بالنفس عند فلاسفة الإسلام يشبه احتراس النشوئيين المحدثين عندما يفرقون ين الإنسان من جانبه الحيواني، والإنسان من جانبه الروحي أو الوجداني.

ويصحح «الخازني» ما لعله يسبق إلى الوهم من القول بتدرج الكائنات، إذ يخيل إلى الجاهلين بمعناه أنه يعني تنقل الكائنات في درجة درجة من مراتبه

---

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 74.

(2) المرجع السابق ص 75، 76.

المترقية، وإنما حقيقته أننا إذا قلنا أن الإنسان بلغ حد الكمال وكان يوماً عجلاً فصار حماراً فغدا حصاناً فأضحى بعده قرداً «فليس معنى ذلك أنه كان يوماً عجلاً فصار حماراً فغدا حصاناً فأضحى بعده قرداً حتى صار في النهاية إنساناً».

هذه هي صور التطور في الإنسان، فأوله بهيمة، وآخره نفس ملكية طاهرة.

جـ ـ أدلة التطور

عند الحديث عن أدلة التطور عند فلاسفة الإسلام يجب أن يأخذ الإنسان في الاعتبار الفاصل الزمني بيننا وبين هؤلاء الفلاسفة، فلا ينبغي أن نطلب منهم أن يوردوا على التطور أدلة تماثل أدلة المحدثين من القائلين بتطور الكائنات الحية. وهذا لا يعد نقصاً في بحوث هؤلاء الأقدمين، لأن العلوم في تقدم مستمر يوماً بعد يوم.[1]

غير أن الباحث لا يعدم أن يجد لديهم بعض الأدلة التي جاءت في ثنايا كلامهم عن تسلسل الكائنات الحية ورقيها، والتي تشبه أدلة المحدثين في كثير من جوانبها، فهناك أدلة استمدوها من الناحية التقسيمية لأنواع ورتب الكائنات الحية، فترتيب الأقسام يوحي بأنها نشأت بواسطة التحور، كل من المرتبة التي تسبقه. وبمعنى آخر، فبالرغم من أن الشجرة التصنيفية هي من صنع هؤلاء الفلاسفة، إلا أنها توحي بأن الكائنات قد اتبعت نفس هذا الطريق خلال نشوئها.

فهم يقسمون الكائنات النامية إلى قسمين: «حيوان ونبات، والحيوان على أربعة أقسام: شيء يمشي، وشيء يطير، وشيء يسبح، وشيء ينساح (يمشي على بطنه)... والنوع الذي يمشي على أربعة أقسام: ناس وبهائم وسباع وحشرات. على أن الحشرات راجعة في المعنى إلى مشاكلة طباع البهائم والسباع[2]» ثم يقسمون الطير إلى «سبع وبهيمة وهمج والسباع من الطير

---

(1) نقلاً عن عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن، ص 101، 102 وقارن: حسن حسين: مقدمة ترجمة كتاب فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء لأرنست هيكل ص 56، الطبعة الثانية 1924، القاهرة.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/ 27.

على ضربين: فمنها العتاق والأحرار والجوارح، ومنها البغاث، وهو كل ما عظم من الطير، سبعاً كان أو بهيمة، إذا لم يكن من ذوات السلاح والمخالب المعقفة، كالنسور والرخم والغربان، وما أشبهها من لئام السباع. ثم الخشاش وهو ما لطف جرمه وصغر شخصه، وكان عديم السلاح. فأما الهمج فليس من الطير ولكنه مما يطير. والهمج فيما يطير كالحشرات فيما يمشي»، «والسبع من الطير ما أكل اللحم خالصاً، والبهيمة ما أكلت الحب خالصاً»، وهناك ما هو مشترك بين السبع والبهيمة، «وليس كل ما طار بجناحيه فهو من الطير، فقد يطير الجعلان.. وغير ذلك ولا يسمى بالطير، وقد يسمون الدجاج طيراً، ولا يسمون بذلك الجراد، والجراد أطير (أشد طيراناً)». «واسم طائر يقع على ثلاثة أشياء: صورة وطبيعة وجناح، وليس بالريش والقوادم والأباهر والخوافي يسمى طائراً، ولا بعدمه يسقط ذلك عنه. ألا ترى أن الخفاش من الطير، وإن كان ليس له ريش ولا زغب ولا شكير ولا قصب، وهو مشهور بالحمل والولادة، وبالرضاع، وبظهور حجم الأذان، وبكثرة الأسنان والنعامة ذات ريش ومنقار وبيض وجناحين، وليست من الطير؟». «وليس - أيضاً - كل عائم سمكة، وإن كان مناسباً للسمك في كثير معانيه. ألا ترى أن في الماء كلب الماء، وعنز الماء،.. وغير ذلك من الأصناف.. وعامة ذا يعيش في الماء، ويبيت خارجاً من الماء، ويبيض في الشط.. وهو مع ذلك مما يكون في الماء مع السمك[1]».

كما يقسمون الحيوان - أيضاً - إلى فصيح وأعجم «والفصيح هو الإنسان والأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلا ما كان من بني جنسه» على أن هناك رأياً للجاحظ يقول فيه إننا نفهم إرادة كثير من الحيوانات، كما نفهم إرادة الصبي في مهده» ولعمري إنا نفهم عن الفرس والحمار والكلب والسنور والبعير كثيراً من إرادته وحوائجه وقصوده، كما نفهم إرادة الصبي في مهده، ونعلم - وهو من جليل العلم - أن بكاءه يدل على خلاف ما يدل عليه ضحكه، وحمحمة الفرس عند رؤية المخلاة، على خلاف ما يدل عليه حمحمته عند رؤية الحجر، ودعاء الهرة الهر خلاف دعائها لولدها، وهذا كثير»[2]

---

(1) المرجع السابق 1/ 28، 29، 30، 31.

(2) المرجع السابق 1/ 32.

ويقسم إخوان الصفا الحيوان إلى قسمين: «نتاج وتكوين، فالنتاج من مماسة الأجسام الحيوانية بعضها ببعض.. والمتكون منها بغير مماسة ما هو من امتزاج الطبائع بعضها ببعض، وهو النكاح الأول، وهو الأصل، فإذا امتزجت الطبائع ونكح بعضها ببعض نكاحاً طبيعياً فأخذت القوة المنفعلة عن القوة الفاعلة بمقدار هيولى ذلك المكان وما في هيئات ذلك الزمان، وبه سهل قبوله فحدث من بينهما حيوان[1]».

من ناحية أخرى يقسم إخوان الصفا الحيوانات إلى ثلاثة أنواع: «ما هي أتم وأكمل، وهو كل حيوان ينزو ويحبل ويرضع ويربي الأولاد، ومنها ما دون ذلك، وهو كل حيوان يسفد ويبيض ويفرخ ومنها ما دون ذلك وهو كل حيوان لا يسفد ولا يبيض ولا يلد، بل يتكون في العفونات، ولا يعيش سنة كاملة، لأن الحر والبرد المفرطين يهلكانه. لأن أجساده متخلخلة مفتحة المسام وليس لها جلد تخين ولا صوف ولا شعر ولا وبر ولا صدف[2]».

ويرى إخوان الصفا من جهة ثالثة أن «الحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير، والتي هي التامة الخلقة تتكون في زمن طويل[3]». كما أنهم يرون أن «حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بالزمان، لأن الماء قبل التراب، والبحر قبل البر في بدء الخلق» وأن الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان، لأنها له ولأجله، وكل شيء هو من أجل شيء آخر فهو متقدم الوجود عليه[4].

ثم إن إخوان الصفا يرون من جهة رابعة أن الله ـ جل ثناؤه ـ جعل أبدان الطيور «مختصرة من أعضاء كثيرة، مما في أبدان الحيوان البري الذي يحبل ويلد ويرضع، ليخف عليها النهوض في الهواء والطيران فيه[5]».

ولقد عقدت مقارنات عديدة تبين المشابهة التي بين الإنسان والطير[6]،

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 376 طبعة 1305هـ.
(2) المرجع السابق 2/ 128.
(3) المرجع السابق 2/ 120.
(4) المرجع السابق 2/ 121.
(5) المرجع السابق 2/ .129
(6) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/ 194.

وبين الإنسان والحيوان في الناحيتين: النفسية والتشريحية[1].

ويورد «ابن قتيبة» عديداً من هذه المقارنات فيروي عن «المثنى ابن زهير» في التشابه بين الإنسان والحمام قوله: «لم أر شيئاً قط في رجل وامرأة إلا وقد رأيته في الحمام، رأيت حمامة لا تريد إلا ذكرها، ورأيت حمامة لا تمنع شيئاً من الذكور، ورأيت حمامة لا تزيف إلا بعد شدة طلب، ورأيت حمامة تزيف للذكر ساعة يطلبها، ورأيت حمامة وهي تمكن آخر، ما تعدوه، ورأيت حمامة تقمط حمامة، ورأيت حمامة تقمط الذكر، ورأيت ذكراً يقمط الذكر ورأيت الذكر يقمط ما لقى ولا يزاوج، ورأيت ذكراً له أنثيان، يحضن مع هذه وهذه، ويزق مع هذه وهذه»[2].

ويحكي ابن قتيبة «مقارنة بين الإنسان والقرد والفرس فيقول راوياً عن الحكماء: «كل حيوان إذا ألقى في الماء سبح إلا الإنسان والقرد والفرس الأعسر، فإن هذه تغرق ولا تسبح إلا أن يتعلم الإنسان السباحة»[3].

ويقارن ـ أيضاً ـ بين الإنسان وبعض الحيوانات والطيور في الصلاحية للرئاسة فيقول: الحيوان الذي لا يصلح شأنه إلا برئيس أو رقيب: النس والغرانيق (طيور الماء) والكراكي والنحل. فأما الإبل والبقر والحمير فتتخذ رئيساً من غير رقيب[4]».

ثم يروي «ابن قتيبة» عن «عمرو بن ميمون» مقارنة بين الإنسان والقرد في الزواج والغيرة على الأنثى فيقول: «زنت قردة في الجاهلية فرجمها القرود ورجمتها معهم. قالوا: وليس شيء يجتمع فيه الزواج والغيرة إلا الإنسان والقرد[5]».

ويرى ابن قتيبة أن الإنسان يتميز عن بقية الحيوان من الناحية التشريحية بأن له هدبين لجفنيه، أما بقية الحيوانات فليس لها إلا هدب واحد في الجفن الأعلى[6]. غير أنني ألاحظ أن القرد يشترك مع الإنسان في أن له هدبين في جفنيه.

---

(1) المرجع السابق 2/ 355، 1/ 106، 110.

(2) ابن قتيبة: عيون الأخبار 2/ 91 طبعة 1963، القاهرة.

(3) المرجع السابق 2/ 67.

(4) المرجع السابق 2/ 94.

(5) المرجع السابق 2/ 84.

(6) المرجع السابق 2/ 68.

ويفيض «الدميري» في الحديث عن المشابهة بين الإنسان والقرد، فهو «شبيه بالإنسان في غالب حالاته، فإنه يضحك، ويطرب، ويقص، ويحكي، ويتناول الشيء بيده، وله أصابع مفصلة إلى أنامل وأظافر، ويقبل التلقين والتعليم، ويأنس بالناس، ويمشي على أربع مشيه المعتاد، ويمشي على رجليه حيناً يسيراً، ولشفر عينيه الأسفل أهداب، وليس ذلك لشيء من الحيوان سواه هو والإنسان، وإذا سقط في الماء غرق كالآدمي الذي لا يحسن السباحة، ويأخذ نفسه بالزواج والغيرة على الإناث، وهما خصلتان من مفاخر الإنسان، وإذا زاد به الشبق استمنى بغيه، وتحمل الأنثى أولادها كما تحمل المرأة، ومن سر هذا الحيوان أن الطائفة من هذا النوع إذا أرادت النوم، ينام الواحد في جنب الآخر حتى يكونوا سطراً واحداً، وإذا تمكن النوم منها نهض أولها من الطرف الأيسر، فإذا قعد صاح فينهض من كان يليه ويفعل كفعله، حتى يكون هذا إلى آخرهم، يفعلون ذلك في الليل كله مراراً، وسبب ذلك أنه يبيت في أرض ويصبح في أخرى، وفيه من قبول التأديب والتعليم ما لا يخفى، ولقد درب قرد ليزيد على ركوب الحمار وسابق به مع الخيل». ثم يقول «الدميري»: «روى ابن عدي في كامله عن أحمد بن طاهر بن حرملة بن أخي حرملة بن يحيى أنه قال: «رأيت بالرملة قرداً يصوغ فإذا أراد أن ينفخ أشار إلى رجل حتى ينفخ له[1]».

ويرى ابن قتيبة أن الإنسان قد تميز بخاصية ليست لغيره من الحيوان، فهو يروي عن الأطباء قولهم: «إنه ليس شيء من الحيوان يستطيع أن ينظر إلى أديم السماء إلا الإنسان، وذلك لكرامته على الله[2]».

ويرى بعض العلماء أن الزرافة نتاج مركب من الناقة الوحشية والبقرة الوحشية، وأن هناك نتاجاً مركباً في الطيور[3]. «وزعموا أن النسناس تركيب ما بين الشق والإنسان، ويزعمون أن خلقاً من وراء السد تركيب من النسناس والناس والشق، ويأجوج ومأجوج. وذكروا عن الواق واق أنه نتاج ما بين

---

(1) الدميري: حياة الحيوان الكبرى 2/ 201 طبعة 1970، القاهرة.

(2) ابن قتيبة: عيون الأخبار 2/ 64.

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/ 142 ـ 144.

بعض النبات والحيوان، وذكروا أن أمة كانت في الأرض، فأمر الله تعالى الملائكة فأجلوهم، وأباهم عنوا بقولهم: **﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾**[1] ولذلك قال الله - عز وجل - لآدم وحواء: **﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾**[2]. فهذا يدل على أن ظالماً وظلماً قد كان في الأرض[3]».

وقد أفاض «ابن طفيل» في حديثه عن تطور أشكال الحياة، متخذاً المشابهة أساساً لهذا التطور، فقال على لسان «حي بن يقظان»: «ثم كان ينظر إلى (أنواع الحيوان) كالظباء والخيل والحمير وأصناف الطير، صنفاً صنفاً، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة، والإدراكات والحركات والمنازع، ولا يرى بينها اختلاف إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

«ثم كان يرجع إلى أنواع النبات - على اختلافها - فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال. . . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو. ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به، مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد، بسبب شيء واحد مشترك بينهما، هو في أحدهما أتم وأكمل وفي الآخر قد عاقه عائق ما، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين: أحدهما جامد، والآخر سيال، فيتحد عنده النبات والحيوان[4]».

---

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) سورة البقرة: الآية 35.

(3) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/ 189.

(4) ابن طفيل: حي بن يقظان، نقلاً عن الدكتور محمد جلال شرف: المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ص 253، 254، 255، طبعة أولى سنة 1972، القاهرة.

د ـ عوامل التطور

المقصود بعوامل التطور هو القوانين التي أدت إلى حدوث التطور. وأول القوانين التي يجدها الباحث هو قانون «التنازع في سبيل البقاء». وخلاصة هذا القانون أن جميع الكائنات تتنازع وتتغالب في سبيل الحصول على غذائها، وعلى كل ما يحفظ بقاءها، وينمي وجودها، بحيث لا يفوز في معترك الحياة إلا الأقوى، ولا يحتفظ ببقائه إلا الأصلح، والتنازع في سبيل البقاء سبب التطور والتقدم، وهذا لا يتم إلا بالانتخاب الطبيعي.

وهذا القانون ـ كما يرى إخوان الصفا وابن مسكويه ـ مركوز في جبلة كل الموجودات وجميع الكائنات «واعلم يا أخي. . أنك إذا أمعنت النظر. . . وجودت البحث عن مبادىء الكائنات وعلة الموجودات علمت وتيقنت أن هاتين الحالتين، أعني شهوة البقاء وكراهية الفناء، أصل وقانون لجميع شهوات النفس المركوزة في صلتها، وأن تلك الشهوات المركوزة في جبلتها أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها في متصرفاتها. . وإنما صارت هاتان الحالتان مركوزتين في جبلة كل الموجودات وجميع الكائنات، من أجل أن الباري ـ جل ثناؤه ـ لما كان هو علة الموجودات، وسبب الكائنات، ومبدعها ومخترعها، وموجدها ومبقيها، ومتممها ومكملها، ومبلغها إلى أقصى مدى غاياتها وأفضل حالاتها، وكان ـ جل ثناؤه ـ دائم البقاء، لا يعرض له شيء من الفناء، صار من أجل هذا في جبلة الموجودات محبة البقاء وشهوته، وكراهية الفناء وبغضه، لأن في جبلة المعلول يوجد بعض صفات العلة، دلالة دائمة عليها، وإنما لا يعرض للباري ـ جل ثناؤه ـ شيء من النقص والفناء، من أجل أنه علة الوجود لذاته، وبقاؤه من نفسه، وأما سائر الموجودات وجميع الكائنات فلوجودها أسباب وعلل، ومتى عدم منها شيء أو نقص عرض لها الفناء والنقص والقصور عن البلوغ إلى الحال الأفضل[1]».

ويشارك الإنسان الحيوان، في قانون البقاء أيضاً وذلك لأن «الحيوانات أنواع كثيرة، ولكل نوع منها خاصيته دون غيره، والإنسان يشاركها كلها في خواصها، ولكن لها خاصيتان تعمها كلها، وهما طلبها المنافع، وفرارها من

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 1/ 52 طبعة 1305هـ.

المضار، ولكن منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع، ومنها ما يطلب المنافع بالبصبصة كالكلب والسنور، ومنها ما يطلب بالحيلة كالعنكبوت، وكل ذلك يوجد في الإنسان. . ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع، وبعضها بالفرار كالأرانب والظباء والطير، وبعضها يدفع بالسلاح والجواش كالقنفذ والسلحفات وبعضها بتحصين في الأرض كالفأر والهوام والحيات، وهذه كلها توجد في الإنسان[1]».

فكل حيوان ـ كما يرى ابن مسكويه ـ قد أعطى آلة يتناول بها حاجاته «وهذه الآلات تتزايد في الحيوان من أول أفقه، وتتفاضل فيه، فيشرف فيه بعضها على بعض، كما كان ذلك في النبات، فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة، حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى، فيلتذ بوصوله إلى منافعه، ويتألم بوصول مضاره إليه، ثم يقبل إلهام الله ـ عز وجل ـ إياه، فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها، وإلى أضداده فيهرب منها. وما كان من الحيوان في أول أفق النبات فإنه لا يتزاوج ولا يختلف المثل، بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة، ثم يتزايد فيه قبول الفضيلة، كما كان في النبات سواء، ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطيق استعماله، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه تاماً قوياً، وإن كانت ناقصة كان ناقصاً، وإن كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاحاً ألبته، بل أعطى آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه، وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي أعطى القرون التي تجري له مجرى الرماح. والذي أعطى الأنياب والمخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر، والذي أعطى آلة الرمي التي تجري له مجرى النبل والنشاب، والذي أعطى الحوافر التي تجري له مجرى الدبوس والطبرزين، فأما ما لم يعط سلاحاً، لضعفه عن استعماله، ولقلة شجاعته، ونقصان قوته الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كلاً عليه، فقد أعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحش والطير، رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها،

---

(1) المرجع السابق 2/ 308 ـ 309.

فتبارك الله أحسن الخالقين. فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدى إلى استعمالها كلها، وسخرت هذه كلها له[1]».

ويتحدث ابن خلدون عن هذا القانون فيقول: «ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل (الله ـ سبحانه وتعالى ـ) لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعة ما يصل إليه من عاديه غيره. وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة»[2].

ثم يلخص القزويني قانون التنازع على البقاء قائلاً: «ولما كانت الحيوانات بعضها لبعض عدو اقتضت الحكمة الإلهية لكل حيوان آلة يحفظ بها نفسه من عدوه. (فمنها) ما يدفع العدو بالقوة والمقاومة كالفيل والأسد والجاموس.

(ومنها) ما يسلم من عدوه بالفرار، فأعطى آلة الفرار كالظباء والأرانب والطيور.

(ومنها) ما يحفظ نفسه بسلاح كالقنفذ والشاهين والسلحفاة.

(ومنها) ما يحفظ نفسه بحصن كالفأر والحية والهوام.

ومقتضى الحكمة الإلهية أن لله تعالى خلق لكل حيوان من الأعضاء ما يتوقف عليه بقاء ذاته ونوعه لا زائداً ولا ناقصاً، ولذلك اختلفت أشكالها وأعضاؤها، وتنوعت أنواعها بأنواع كثيرة[3]».

ونتيجة لهذا التنافس بين الكائنات الحية تكون هناك عملية انتقاء أو انتخاب تؤدي إلى حفظ بقاء الأفراد المتصفين بأكمل الصفات والتي استطاعت أن تتلاءم مع بيئتها وتتكيف، غير أن فلاسفة الإسلام لا يصرحون بمبدأ «الانتخاب الطبيعي» المعروف لدى علماء اليوم، وإنما نجدهم يستعملون

---

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 71 ـ 72.

(2) ابن خلدون: مقدمة ص 39 طبعة دار الشعب.

(3) القزويني: عجائب المخلوقات ص 199.

ألفاظاً مثل «الحكمة الإلهية» التي تقابل مبدأ الانتخاب الطبيعي لدى علماء التطور المحدثين، فاختلفت بينهما الأسماء، وتشابهت نتائج المؤثرات[1]

فإخوان الصفا في حديثهم عن العلة في أن حيوان الماء لا صوت له يقولون: «والعلة في أن حيوانات الماء أكثرها لا أصوات لها، لأنها لا رئات لها، ولا تستنشق الهواء، ولم يجعل لها تلك لأنها لا تحتاج إليها وذلك أن الحكمة الإلهية والعناية الربانية جعلت لكل حيوان من الأعضاء والمفاصل والعروق والأعصاب والغشاوات والأوعية بحسب حاجتها إليها في جر المنفعة أو دفع المضرة في بقاء شخصها وتتميمه وتكميله وبلوغه إلى أقصى مدى غاياته ولسبب بقاء نسلها من آلات السفاد والحبل واللقاح وتربية الأولاد[2]».

فالحكمة الإلهية، لا تعطي حيواناً عضواً لا يحتاج إليه، فهم يقولون: «وهكذا أكثر الديدان التي تتكون في الطين في قعور البحار وأعماق الأنهار ليس لها سمع ولا بصر ولا ذوق ولا شم، لأن الحكمة الإلهية لا تعطي الحيوان عضواً لا يحتاج إليه في جر المنفعة أو دفع المضرة، لأنه لو أعطاها مالاً تحتاج إليه كان وبالاً عليها في حفظها وبقائها... فأما حس الألم فليس للنبات، وذلك لأنه لم يلق بالحكمة الإلهية أن تجعل للنبات ألماً، وهي لم تجعل له حيلة الدفع كما جعلت للحيوان، وذلك أن اليوان لما جعل له أن يحس بالألم جعلت له أيضاً حيلة الدفع أما بالفرار والهرب، وأما بالممانعة[3]». والحكمة الإلهية - أيضاً - جعلت أعضاء كل شخص من الحيوان مناسبة لجملة جسده[4].

وقد تحدث فلاسفة الإسلام عن جميع الظروف البيئية التي تؤثر في الكائنات الحية. فالحرارة لها تأثيرها في وجود الكائنات «وإفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين، لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون

(1) إسماعيل مظهر: مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين ص 8.
(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 127 طبعة 1305هـ.
(3) المرجع السابق 3/ 35.
(4) المرجع السابق 2/ 310.

إلا بالرطوبة. . . بيد أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد، لأن الحر أسرع تأثيراً في التجفيف من تأثير البرد في الجمد[1]».

فالحر والبرد لهما أثرهما ـ أيضاً ـ في الهواء، وفيما يتكون من الحيوانات، وفي ألوان البشر، فالذين يسكنون في المناطق الباردة تبيض ألوانهم «وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود، وصهوبة الشعور. . وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام. . وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء[2]».

وينفي ابن خلدون أوهام القائلين بنسبة الألوان والطبائع إلى الدعوات أو اللعنات فيقول أن بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات توهم «أن السودان، وهم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرق في عقبه. . ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد. . وإنما دعا عليه أن يكون ولده عبيداً لولد أخوته لا غير. وفي القول بنسبة السواد إلى حام علة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات»[3].

ثم تدرج ابن خلدون من تأثير الهواء في ألوان البشر إلى تأثيره على الصفات الباطنة التي يكون لها أثر في الأخلاق الباطنة التي يكون لها أثر في الأخلاق فقال إن ساكني الأقاليم الحارة إذاً «استولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس على أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حراً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه، وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من

(1) ابن خلدون: مقدمة ص 47 طبعة دار الشعب.

(2) المرجع السابق ص 78.

(3) المرجع السابق ص 77.

توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة[1]».

وقد أشار ابن خلدون إلى احتمال أن يكون لتغاير الأغذية أثر في تغاير الأشكال الظاهرة في الحيوانات فقال: «ومن تأثير الأغذية في الأبدان ما ذكره أهل الفلاحة، وشاهده أهل التجربة أن الدجاج إذا غذيت بالحبوب المطبوخة في بعر الإبل واتخذ بعضها ثم حضنت عليه جاء الدجاج منها أعظم ما يكون، وقد يستغنون عن تغذيتها وطبخ الحبوب بطرح ذلك البعر مع البيض المحضن فيجيء دجاجها في غاية العظم، وأمثال ذلك كثير. فإذا رأينا هذه الآثار من الأغذية في الأبدان، فلا شك في أن للجوع أيضاً آثاراً في الأبدان، لأن الضدين على نسبة واحدة في التأثير وعدمه[2]».

ويرى إخوان الصفا ـ أيضاً ـ أن للبيئة أثراً في اختلاف ألسنة الناس وألوانهم وطباعهم وآدابهم ومذاهبهم وكذلك في اختلاف الحيوانات والنباتات والمعادن، «وسبب ذلك اختلاف أهوية البلاد، وتربة البقاع، وعذوبة المياه وملوحتها[3]». كما يرون أن لكل مكان خاصية ليست لآخر، فينبت فيه أنواع معينة من النبات، ويوجد فيه أنواع معينة من الحيوانات أو المعادن[4].

وإذا كانت هناك عوامل خارجية تؤثر في الكائنات، وهي جميع الظروف البيئية، فإن هناك عوامل داخلية أيضاً لها أثرها، كالوراثة وغيرها «وشر الطبائع ما تجاذبته الأعراق المتضادة، والأخلاق المتفاوتة، والعناصر المتباعدة، كالراعبي من الحمام، الذي ذهبت عنه هداية الحمام وشكل هديره وسرعة طيرانه، وبطل عنه عمر الورشان وقوة جناحه، وشدة عصبه، وحسن صوته، وشحو (اتساع) حلقه، وشكل لحونه، وشدة إطرابه... وفي الراعبي أنه مسرول مثقل، وحدث له عظم بدن، وثقل وزن، لم يكن لأبيه ولا لأمه»[5].

ولقد أورد الجاحظ مشاهدات يعدها الباحثون من مقومات مذهب التطور، منها ما قاله في التلاقح وتزاوج الضروب، وإنتاج الأنسال الجديدة

---

(1) المرجع السابق ص 80.

(2) المرجع السابق ص 84.

(3) إخوان الصفا: رسائل 1/ 126 طبعة 1305هـ.

(4) المرجع السابق ص 2/ 69.

(5) الجاحظ: كتاب الحيوان 1/ 102.

حيث يقول «إن بين ذكورة الخنافس والجعلان تسافداً، وإنهما ينتجان خلقاً ينزع إليهما جميعاً[1]». وقال في ظهور الخاصيات المتوارثة على قدر من العمر: «إن الجعل يظل دهراً ولا جناح له، ثم ينبت له جناحان كالنمل الذي يغبر دهراً لا جناح له، ثم ينبت له جناحان، وذلك عند هلكه. والدعاميص قد تغبر حيناً ثم تصير فراشاً، وليس كذلك الجراد والذباب، لأن أجنحتها تنبت على مقدار من العمر، ومرور من الأيام[2]».

---

(1) المرجع السابق 3/ 156.

(2) المرجع السابق 3/ 158.

المبحث السادس

دراسة ونقد وتحليل

أ ـ تمهيد

لقد عرضت فيما سبق لصور التطور، وأدلة هذا التطور، والعوامل الفاعلة فيه، وذلك على المستوى الطبيعي، ويبقى بعد ذلك مناقشة هذا التطور على مستوى آخر، هو المستوى الميتافيزيقي. وهنا يثار عدد من الأسئلة تتعلق بتطور الكائنات الحية، وهذه الأسئلة هي: هل الكائنات يعمل بعضها في بعض، أم الروح هي التي تعمل؟ وإذا كانت الروح هي التي تعمل فهل عملها مباشر؟ وهل الله ـ سبحانه ـ يفعل كل شيء بدون الوسائط، أم يفعل بالوسائط؟ ومن ضمن الكائنات الإنسان، فهل خلق من التراب مباشرة، أم التراب أول خلقه؟ وبعبارة أخرى، الإنسان هو الوحيد من بين الكائنات الذي له عقل، فهل يقبل الطين عقلاً؟ ومن ناحية أخرى، إن هناك هوة عميقة بين المادة الصرف وقواها الفيزيقية والكيميائية وبين الحياة، فكيف عبرت هذه الهوة؟ وما هو فاعل هذا العبور، وما هو الطريق الذي سلكه الإنسان لكي يكون إنساناً؟.

لمعالجة هذه الأسئلة والإجابة عليها يلزم أن يعرض البحث لموضوع من أهم موضوعات الفلسفة الإسلامية، والفكر الإنساني بصفة عامة، ألا وهو موضوع.. «السببية والعلية»، وذلك الموضوع الذي يعتبر من المبادىء العقلية الضرورية، وما يتصل به من مباحث مهمة كمبحث الحركة والتغير، والطبيعة ومفاهيمها، وعلاقة الله بالكائنات وما يتصل بها من العلاقة بين الوجود والماهية، وكذلك الغاية، ثم معالجة مشكلة الإنسان على ضوء المبدأ القائل بالتطور.

ب ـ السببية والعلية:

قبل أن أخوض في معالجة مشكلة «السببية» أحب أن أشير إلى الفرق بين كلمة «سبب» وكلمة «علة»، فهل هما بمعنى واحد، أم أن لكل منهما معنى يختلف عن معنى الآخر؟

الواقع أن ابن سينا يستخدم لفظتي «سبب» و«علة» كل واحدة منهما مكان الأخرى، فتارة يقول: أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول: علل الموجودات، ولكن الشائع عنده هو أن يستخدم لفظ «علة»، فهو في «رسالة الحدود» يعرف «العلة» ولا يستخدم لفظ «سبب» لاعتبار أنها تدل على ما تدل عليه كلمة «علة»[1]. ويتابع الغزالي ابن سينا فيما ذهب إليه في العلة والسبب، فيعرف «العلة» فقط[2] أما ابن رشد فيرى أن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية[3]، وفي «كليات» أبي البقاء، السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيىء آخر، لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية والثاني العلة الغائية[4]. وعند ابن مسكويه، السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل، ولأجله يفعل الفاعل، أما العلة فهي الفاعلة بعينها، ولهذا صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية[4].

فكلمة «سبب»، وكذلك كلمة «علة».. يطلقان على العلة بالمعنى المعروف عند المشائين، والكلمتان تستعملان مترادفتين في الغالب، كما تستعملان عند أرسطو، ولهذا فإن الله عند الفلاسفة يسمى العلة الأولى، والسبب الأول. وتقول المعاجم أن كلمة العلة تدل على العلة الأولى، وكلمة

---

(1) ابن سينا: رسالة الحدود ص 41 ـ 42 طبعة 1963، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

(2) الغزالي: معيار العلم ص 293.

(3) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبعة ص 29 طبعة 1958، القاهرة.

(4) أبو البقاء: الكليات ص 206 طبعة 1253هـ القاهرة.

السبب على العلة الثانوية (القريبة أو المتوسطة)[1].

ونظرية العلية أو السببية نظرية أوجدها أرسطو، ولكن بعده أصبحت ملكاً للفلسفة. ولقد اعتبر أرسطو هذه النظرية من المقدمات الأولية الضرورية، فلا يمكن القدح في بداهتها، فقد عالجها أرسطو لا على أنها فقط مبدأ أو مسألة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي، تستند إليه أبحاث المنطق كلها[2].

ونظرية أرسطو في العلية نظرية تتكلم عن العلل من حيث هي ساكنة وغير فاعلة، أكثر مما تتكلم عنها من حيث هي فعالة، أي أن أول ما يسمى باسم العلل هو عناصر الموجودات ومبادئها، ولهذا كانت تستعمل أيضاً كلمات مثل: أوائل، مبادىء، أصول، أسطقسات، على أنها مرادفة من وجه من الوجوه لكلمتي «علل» و«أسباب»، فيرد في كتاب «المقابسات» للتوحيدي ذكر «المبادىء» أو «الأوائل» وهي بالنسبة لمقولة الجوهر: المادة والصورة، وبالنسبة لمقولة «الكم» النقطة والوحدة، وبالنسبة لمقولة «الكيف» الحركة والسكون[3].

لقد بحث أرسطو مسألة الأسباب والعلل في «الطبيعة» و«ما بعد الطبيعة»، ويفهم من المقدمة التاريخية لما بعد الطبيعة أن أرسطو أراد من نظريته في العلل أن تكون تأليفاً بين المبادىء التي قالها الفلاسفة قبله، ويفهم - أيضاً - أن العلل لا يقصد بها شروط حدوث الحوادث من حيث التتابع في الزمان، بل يقصد بها الأجزاء التي يتكون منها الوجود. وفي كتاب «الطبيعة» تحتل المادة المحل الأول، أما في «ما بعد الطبيعة» فالمحل الأول هو للصورة، والمادة والصورة يسميان - على الأرجح - عللاً داخلية، أي المبادىء التي تتألف منها الأجسام. فأما المادة فهي العنصر المنفعل، وأما الصورة فهي العنصر الفاعل. والصورة هي الماهية الحقيقية للشيء، أو هي معناه، ويضاف

---

(1) دي بور: دائرة المعارف الإسلامية، مقال «سبب» مجلد 11 ص 215 وما بعدها.

(2) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 156، الطبعة الثانية 1967، القاهرة.

(3) التوحيدي: كتاب المقابسات ص 156 طبعة 1929 القاهرة.

إلى ذلك مبدأ الحركة، والغاية، باعتبار أنهما يسميان بالعلل الخارجية. غير أنه لا يمكن تجزئة كل موجود إلى هذه الأسباب الأربعة، فالإله - مثلاً - مفارق للمادة من كل وجه، وهو علة غائية للعالم، وهذا العالم يتحرك شوقاً إليها وعشقاً له. أما في الكائنات الحية فالنفس هي مظهر الوحدة للصورة الجوهرية، والعلة الفاعلة والعلة الغائية[1].

ومن جهة أخرى، واجب الوجود هو السبب الأول، فوظيفته تحريك المعلول أو الشيء المسبب فقط. ومن أجل هذا سمى أرسطو العلة الأولى بالمحرك الأول، إلا أن هذا المحرك لا بد وأن يصرف جهداً عند التحريك، غير أن أرسطو خوفاً من انتهاء مجهود المحرك الأول في يوم من الأيام، أراد أن يحصل على عدم اجهاد المحرك، فأتى بفكرة جديدة لحل المسألة قائلاً بأن المحرك الأول لا يتحرك، وسمى العلة الأولى محركاً ساكناً لا يتحرك.

وهكذا رأى أرسطو أزلية الكائنات، كما أتى بنظرية أبدية العالم. فمناسبة العلة والمعلول في نظرية أرسطو مناسبة ديناميكية دائمة. وقد فارق نظريته في العلل الطبيعية وذهب مذهباً آخر في ما بعد الطبيعة بأن الفاعلية عن العلة الأولى، وهو الصانع تعالى[2].

لكن كيف قبل المسلمون نظرية أرسطو في العلل وقالوا بها؟ الواقع أن نظرية أرسطو في العلل الأربع ما كانت لتجد قبولاً لدى المسلمين لولا أنه قد دخلت فيها عناصر رواقية وعناصر من مذهب الأفلاطونية المحدثة. فنظرية الرواقيين في القوى الفاعلة (الكلمات) وخصوصاً رأيهم في أن الله هو العلة الفاعلة لكل وجود لكل ما يحدث، قد سهل على المسلمين قبول نظرية المشائين في العلل. وبحسب العناصر التي أدخلت على نظرية أرسطو في العلل، فالله هو العلة الأولى بالمعنى الكامل، وهو الذي يفعل كل شيء، وإن كان بعض ذلك يكون بتوسط العقول التي دونه، وعن هذه العقول، وهي ليست مفارقة تماماً، أي أن لها قوة قابلة على نحو ما، تصدر القوى الفعالة في صورة تأثير في العالم السفلي، ولكن سلسلة العلل لا يمكن أن تسير إلى ما لا

---

(1) دي بور: مقال «سبب» بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد 11 ص 215 وما بعدها.

(2) د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص 10.

نهاية، فهي ترجع من حيث أصلها ومن حيث نهايتها إلى الله، والله هو الموجود بذاته وهو علة ومعلول معاً، أي أنه علة ذاته. ونظر لما دخل على نظرية أرسطو من تحوير في مذهب الأفلاطونية المحدثة، فقد وجد عند فلاسفة الإسلام، في كثير من الأحيان، هذا الترتيب الآتي للعلل الأربع: الفاعل أو مبدأ الحركة، ثم الهيولى أو المادة أو العنصر، ثم الصورة، ثم الغاية أو الغرض أو التمام[1].

ثم هناك سؤال يطرح نفسه هو: هل قال فلاسفة الإسلام بنظرية «السببية» لمجرد أن أرسطو قال بها؟ وبعبارة أخرى، هل القول بمبدأ أو نظرية السببية أو العلية هو مجرد متابعة من فلاسفة الإسلام ومفكريه لأرسطو أو غيره من فلاسفة اليونان، أم أن مبدأ العلية من المبادىء الضرورية للفكر الإنساني؟

الحق أن المسألة ليست مجرد متابعة أو تبعية للفكر اليوناني، فإن مبدأ العلية القائل بأن لكل شيء سبباً، هو من أوليات ما يدركه الإنسان في حياته الاعتيادية، فهو من المبادىء العقلية الضرورية، لأن الإنسان يجد في صميم طبيعته الباعث الذي يبعثه إلى محاولة تعليل ما يجد من أشياء وتبرير وجودها، باستكشاف أسبابها. وهذا الباعث موجود بصورة فطرية في الطبيعة الإنسانية، بل قد يوجد عند بعض الحيوانات، فهو يلتفت إلى مصدر الحركة غريزياً ليعرف سببها، ويفتش عن منشأ الصوت ليدرك علته.

فمبدأ العلية مبدأ مهم يتوقف عليه إثبات الواقع الموضوعي للإحساس، وكل النظريات أو القوانين العلمية المستندة إلى التجربة، وكذلك جواز الاستدلال وإنتاجه. فلولا مبدأ العلية وقوانينها لما أمكن إثبات موضوعية الإحساس، ولا شيء من نظريات العلم وقوانينه، ولما صح الاستدلال بأي دليل كان، في مختلف مجالات المعرفة البشرية، سواء كانت فلسفية أو علمية. فكل محاولة للاستدلال تتوقف على الإيمان بمبدأ العلية، وحتى الاستدلال على رد مبدأ العلية الذي يحاوله بعض الفلاسفة أو العلماء، يرتكز ـ أيضاً ـ على مبدأ العلية، لأن هؤلاء الذين يحاولون إنكار هذا المبدأ، والاستناد في ذلك إلى دليل، لم يكونوا يقومون بهذه المحاولة لو لم يؤمنوا بأن الدليل

(1) دي بور: مقال «سبب» بدائرة المعارف الإسلامية.

الذي يستندون إليه سبب كاف للعلم ببطلان مبدأ العلية ـ وهذا ـ في حد ذاته ـ تطبيق حرفي لهذا المبدأ[1].

لكن لماذا تحتاج الأشياء إلى أسباب وعلل، فلا توجد بدونها؟ وما هو السبب الحقيقي الذي يجعلها متوقفة على تلك الأسباب والعلل؟ كما أن الأشياء التي توجد في هذا الكون خاضعة بصورة عامة لمبدأ العلية، فما سر خضوعها لهذا المبدأ؟ هل مرد هذا الخضوع إلى ناحية ذاتية في تلك الأشياء لا يمكنها أن تتحرر عنها مطلقاً؟ أو إلى سبب خارجي جعلها بحاجة إلى علل وأسباب؟ وسواء أصح هذا أم ذاك، فما هي حدود هذا السر الذي يرتكز عليه مبدأ العلية؟ وهل يعم ألوان الوجود جميعاً؟

الواقع أنه قد وجدت عدة نظريات تجيب على هذه الأسئلة منها «نظرية الوجود»، وهي نظرية تقول أن الموجود يحتاج إلى علة كي يوجد. وهذه الحاجة ذاتية للوجود. ولا يتحرر وجود من هذه الحاجة، لأن سبب الافتقار إلى العلة سر كامن في صميمه. ويترتب على ذلك أن كل موجود معلول فالعلية ناموس عام للوجود، بحكم التجارب العلمية. وافتراض وجود ليس له علة مناقض لهذا الناموس، بل هو ضرب من الاعتقاد بالصدفة التي لا مجال لها في هذا العالم. ولقد أخذ بعض فلاسفة الماركسية بهذه النظرية، غير أنهم اتهموا الفلسفة الإلهية بأنها تؤمن بالصدفة، لأنها تعتقد بوجود سبب أول أو مبدأ أول لم ينشأ من سبب ولم تتقدمه علة، ولقد أخطأ هؤلاء حين أرادوا استكشاف سر الحاجة إلى العلة، ومعرفة حدود العلية عن طريق التجارب العلمية؟ فليس في الإمكانات العلمية للتجربة التدليل على أن سر الحاجة إلى العلة كامن في الوجود بصورة عامة، فمن الجائز أن يكون السر ثابتاً في ألوان خاصة من الوجود، وأن تكون الأشياء التي ظهرت في المجال التجريبي من تلك الألوان الخاصة. ويجب الإشارة إلى أن اتهام فكرة المبدأ الأول بأنها لون من الإيمان بالصدفة، ينطوي على سوء فهم لهذه الفكرة، وما ترتكز عليه من مفاهيم، ذلك أن الصدفة عبارة عن الوجود من دون سبب، لشيء يستوي بالنسبة إليه الوجود والعدم، فكل شيء ينطوي على إمكان الوجود وإمكان

(1) المرجع السابق ص 278 ـ 284 طبعة ثالثة 1970 بيروت.

العدم، بصورة متعادلة، ثم يوجد من دون علة فهو الصدفة. وفكرة المبدأ الأول تنطلق من القول بأن المبدأ الأول لا يتعادل فيه الوجود والعدم، فهو ليس ممكن الوجود والعدم معاً، بل ضروري الوجود، وممتنع العدم، فليس هنا صدفة، بأي وجه من الوجوه.

أما النظرية الثانية فهي «نظرية الحدوث» وهي نظرية تعتبر حاجة الأشياء إلى أسبابها، مستندة إلى حدوثها، فالحركة ـ مثلاً ـ تتطلب سبباً. لأنها حدثت بعد عدم. فالحدوث هو الذي يحتاج إلى علة، وهو الباعث الرئيسي الذي يثير السؤال: لماذا وجد؟ أما كل حوادث الكون. وبناء على هذه النظرية يصبح مبدأ العلية مقتصراً على الحوادث خاصة. فإذا كان الشيء موجود بصورة مستمرة ودائمة ولم يكن حادثاً بعد العدم، فلا توجد فيه حاجة إلى السبب، ولا يدخل في النطاق الخاص لمبدأ العلية.

والحق أن هذه النظرية أسرفت في تحديد العلية، كما أسرفت النظرية السابقة في تعميمها، وليس لها ما يبررها من ناحية فلسفية. فمرد الحدوث في الحقيقة إلى وجود الشيء بعد العدم، كوجود السخونة في ماء كان بارداً، ويستوي لدى العقل أن توجد هذه السخونة بعد العدم، وأن تكون موجودة بصورة دائمة، فإنه يتطلب على كل حال سبباً خاصاً لهذه السخونة، فالصعود بعمر الشيء وتاريخه إلى أبعد الآماد لا يبرر وجوده، ولا يجعله مستغنياً عن العلة.

أما النظريتان، الثالثة والرابعة، فهما: «نظرية الإمكان الذاتي» و«نظرية الإمكان الوجودي»، وهاتان النظريتان تؤمنان بأن الباحث إلى حاجة الأشياء إلى أسبابها هو الإمكان. بيد أن لكل من النظريتين مفهومها الخاص عن الإمكان، الذي يختلف به عن الأخرى، وهذا الاختلاف بينهما، مظهر لاختلاف فلسفي أعمق، حول الماهية والوجود. وسوف أعود لمناقشة مشكلة الماهية والوجود عند التعرض لصلة الله ـ سبحانه ـ بالكائنات فيما بعد. أما الآن فسوف أتناول «نظرية الإمكان الوجودي»، وهي للفيلسوف الإسلامي «صدر الدين الشيرازي»، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظافراً بالسر، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها أكثر من فهم مبدأ العلية فهما فلسفياً دقيقاً.

فالعلية علاقة قائمة بين موجودين، هما العلة والمعلول. فهي لون من الارتباط بين شيئين. وللارتباط ألوان وضروب شتى، فالكاتب مرتبط بقلمه، والمطالع مرتبط بكتابه، وهكذا سائر العلاقات والارتباطات بين الأشياء. لكن من الواضح هنا أن لكل من الشيئين المرتبطين وجوداً خاصاً، سابقاً على ارتباطه بالآخر، فالكاتب والقلم موجودان قبل أن يرتبط أحدهما بالآخر، والمطالع والكتاب كذلك، وجدا بصورة مستقلة، ثم عرض لهما الارتباط. فالارتباط، في هذين المثالين وأشباههما، علاقة تعرض للشيئين بصورة متأخرة عن وجودها، ولذلك فهو شيء ووجودهما شيء آخر، فليس القلم في حقيقته ارتباطاً بالكاتب، ولا الكاتب في حقيقته مجرد ارتباط بالقلم، بل الارتباط صفة توجد لهما بعد وجود كل منهما بصورة مستقلة.

وهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط والكيان المستقل لكل من الشيئين المرتبطين تتجلى في كل أنواع الارتباط، باستثناء نوع واحد وهو ارتباط شيئين برباط العلية. فلو أن (ب) ارتبط بـ (أ) ارتباطاً سببياً، وكان معلولاً له ومسبباً عنه، لوجد شيئان: أحدهما معلول وهو (ب)، والآخر علة وهو (أ). وأما العلية التي تقوم بينهما في لون ارتباط أحدهما بالآخر. والمسألة هي أن (ب) هل يملك وجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه بـ (أ)، ثم يعرض له الارتباط، كما هو شأن القلم بالإضافة إلى الكاتب؟ ولا يحتاج الإنسان إلى كثير من الدرس ليجيب بالنفي، فإن (ب) لو كان يملك وجوداً حقيقياً وراء ارتباطه بسببه لم يكن معلولاً لـ (أ)، لأنه ما دام موجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه به فلا يمكن أن يكون منبثقاً عنه وناشئاً فيه، فالعلية بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلول حقيقة وراء ارتباطه بعلته، وإلا لم يكن معلولاً. ويتضح بذلك أن الوجود المعلول ليس له حقيقة إلا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها. وهذا هو الفارق الرئيسي بين ارتباط المعلول بعلته، وارتباط القلم بالكاتب، أو الكتاب بالمطالع، فإن القلم والكتاب شيئان يتصفان بالارتباط مع الكاتب والمطالع. وأما (ب) فهو ليس شيئاً له ارتباط وتعلق بالعلة ـ لأن افتراضه كذلك، يستدعي أن يكون له وجود مستقل ويخرج بذلك عن كونه معلولاً ـ بل هو نفس الارتباط، بمعنى أن كيانه ووجوده كيان ارتباطي ووجود تعلقي، ولذلك كان قطع ارتباطه بالعلة إفناء له وإعداماً لكيانه، لأن كيانه يتمثل في ذلك الارتباط،

على عكس القلم فإنه لو لم يرتبط بالكاتب في عملية كتابة معينة لما فقد كيانه ووجوده الخاص.

فالسر في احتياج الأشياء إلى أسبابها، على ضوء ما سبق، هو أن الحقائق الخارجية، التي يجري عليها مبدأ العلية ليست في الواقع إلا تعلقات وارتباطات، فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أن الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلقية، أي كانت عين التعلق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلق به، وترتبط به ذاتياً. فذلك الشيء هو سببها وعلتها، لأنها لا يمكن أن توجد مستقلة عنه.

وهكذا فإن السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى سبب، ليس هو حدوثها، ولا إمكان ماهياتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي، وصميم كيانها. فإن حقيقتها الخارجية عين التعلق والارتباط، والتعلق والارتباط لا يمكن أن يستغنى عن شيء يتعلق به ويرتبط. وفي الوقت نفسه فإن الحقيقة الخارجية إذا لم تكن حقيقة ارتباطية وتعلقية فلا يشملها مبدأ العلية. فليس الوجود الخارجي بصوة عامة محكوماً بمبدأ العلية، بل إنما بحكم مبدأ العلية على الوجودات التعلقية، التي تعبر في حقيقتها عن التعلق والارتباط[1].

وإذا اتضحت لنا أهمية مبدأ العلية على الصورة السابقة، وإذا اتضح لنا سر حاجة الأشياء إلى أسبابها أيضاً، فلا عجب أن نجد متكلمي الإسلام وفلاسفته ومفكريه يخوضون غمار هذه المشكلة الشائكة، ويدلون فيها بدلائهم، حتى أنها كانت من المباحث الرئيسية والممتازة عند هؤلاء المفكرين.

فابن تيمية ـ فيما يرويه عنه الأستاذ الدكتور مدكور ـ يقول: «إن مسألة خلق أفعال العبد وإرادة الكائنات مشكلة»[2]. فهم يدركون خطورة المشكلة،

---

(1) محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص 290 ـ 296، وقارن:
صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، بدون ترقيم، مخطوط مصور.

(2) نقلاً عن الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق 2/ 111 طبعة 1976 القاهرة.

ولهذا السبب فقد أفاضوا في بحثها، كل بحسب فهمه لطبيعة هذه المشكلة، غير أنهم - مع اختلافهم اختلافاً بيناً - متفقون على شيء واحد في غاية الأهمية، فقد اتفقوا على أن علة كل وجود وكل حادث، أعني العلة الأولى والأخيرة، هي الله، سبحانه. هذا ما قد أجمع عليه مفكرو الإسلام جميعاً، ولكنهم فيما عدا ذلك يتكلمون، كل بلغته الخاصة.

والآن إلى تفصيل المذاهب في العلية والسببية.

1 - رأي المتكلمين:

أما الجبرية من المتكلمين فقد قالوا بفاعل واحد أو علة واحدة، هو الله سبحانه. ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى. وأصحاب جهم بن صفوان، وهم من الجبرية الخلص، لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل، وإنما يخلق الله تعالى فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وزالت الشمس، ودارت الرحى، وجرى الماء[1]. وهذا رأي يترتب عليه قطعاً إنكار العلاقات الضرورية بين السبب والمسبب.

وإذا كان أهل الجبر قد نفوا أي فاعلية للكائنات فإن المعتزلة قد أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث على الحقيقة دون المجاز، كما أنهم قالوا إن الفعل الصادر عنه إما أن يكون بالمباشرة، وإما أن يكون بالتولد[2].

ويرى الدكتور النشار أن مذهب المعتزلة في العلية مشوش مضطرب فيقول: «أما المعتزلة - من أمثال أبي الهذيل العلاف وأبي هاشم الجبائي وغيرهما - فقد أنكروا - بوضوح - العلية الأرسطية وتصورها في مجال العالم الطبيعي، ولكنهم - وقد نادوا بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان هو الفاعل على الحقيقة - فإنهم لم يسيروا بتصور العلية الجديد حتى نهايته، فجاءت نتائج

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 211 طبعة صبيح، الشهرستاني: الملل والنحل 1/ 127 - 129 طبعة صبيح والقاضي عبد الجبار: المغني 9/ 13 طبعة القاهرة.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين 2/ 197 طبعة 1950م.

مذهبهم في تفسير القدرة الإلهية والعالم الطبيعي مشوشة مضطربة[1]».

والواقع أنه لا تشويش ولا اضطراب في مذهب المعتزلة، بل إنه مذهب متسق مع نفسه، فإنهم حينما قالوا بحرية الإرادة الإنسانية كان ولا بد أن يقروا بمبدأ السببية وما يتصل به من القول بالتولد وأن يعترفوا بوجود فعل للإنسان، وأن ينكروا القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة خلقاً مباشراً. كما أنهم فسروا القدرة بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، ولهذا يتصف الله بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة. كما أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة فإنه يجب القول بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها[2].

ويقسم المعتزلة الأفعال إلى اختيارية واضطرارية، مباشرة وغير مباشرة وقد بنى هذا التقسيم على أساس التمييز بين نوعين من العلل هما: «العلة الإرادية»، أو «علة الاختيار»، وهذه العلة تكون قبل المعلول، وهي قد تتعلق بأحداثه وقد لا تتعلق، «العلة الطبيعية» أو «علة الاضطرار» أو «العلة الموجهة» أي التي تحدث مع معلولها بحسب قانون طبيعي لا يتخلف[3] والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها الإنسان من علم وإرادة، وهي مناط التكليف، كالصلاة والصوم، والأفعال الاضطرارية تحدث من نفسها، ولا إرادة للإنسان فيها كفعل النار في الإحراق، والرعدة عند البرد، ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه. والأفعال المباشرة هي التي تترتب على العمل رأساً، وغير المباشرة آثار ثانوية له، وتسمى الأفعال المتولدة.

فالتولد أو التوليد فكرة معتزلية خالصة، قال بها بشر بن المعتمر، مؤسس فرع الاعتزال ببغداد، وتوسع فيها المعتزلة الآخرون[4]. ومعنى التولد عندهم، حدوث فعل عن فعل في العالم الطبيعي، من حيث صلة هذا الفعل بالفاعلية الإنسانية. وهو عند «الإسكافي»: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ

---

(1) د. علي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 157 ـ 158.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين 2/ 88 طبعة 1950، القاضي عبد الجبار: المغني 9/ 87 ـ 93.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 389 ـ 391 طبعة 1930، استانبول.

(4) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية 2/ 108 ـ 109، الشهرستاني الملل والنحل 1/ 96.

دون القصد إليه، والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له فهو خارج عن حد التولد وداخل في حد المباشر[1]»، وذلك كالألم الحادث عند الضرب، ومقتل الإنسان بسهم لم يصوب إليه، ويهتم المعتزلة ببيان ومعرفة من صدر هذا الفعل عنه ليحددوا المسؤولية في هذا القتل.

والذين تابعوا «بشراً» في القول بالتولد فرقوا بين ما يتولد من فعل الإنسان الحي، وما يتولد من غير الحي، وردوا إلى الإنسان كل ما يتولد عن فعله. أما ما يتولد عن غير الحي كحرق النار فهو من فعل الله، أو من فعل الطبيعة، أو لا فاعل له، على خلاف بينهم، وفرق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدوا المتولد في الأولى من فعل الإنسان، وفي الثانية من فعل الله[2].

أما فيما عدا ذلك فالطبيعة كلها عند المعتزلة وعند غيرهم من المتكلمين مخلوقة مسخرة بتدبير خالقها، وهو الله. وكل ما يقع فيها فهو يقع «بإيجاب الخلقة»، وهم يعنون بهذه العبارة أنه يقع بحسب قوانين الفطرة، وهي عندهم قوانين ثابتة حتمية لا تتخلف. فهم يقررون أن الكون لم يخلق عبثاً، وأن له نظماً يسير عليها، وأهدافاً يسعى إليها. أي أنهم يقرون مبدأ السببية والعلية في هذا الكون، ويقول «الخياط» في هذا الصدد: «لا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلا وقال إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت وما طبعت عليه علت، كالنار والدخان، وما أشبهها، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط، إذا خليت وما هي عليه، تركت كالحجر وما أشبهه، وأن الحي يتحرك من ذات نفسه، والميت يحركه غيره. وهذا قول الناس أجمعين[3]»، على أنه يجوز عند بعض متكلمي المعتزلة كصالح قبه، أن يوقف الله قوانين الطبيعة المعروفة.

لكن ما هو رأي الأشاعرة في العلية والسببية؟ وقبل أن أجيب على هذا التساؤل يجدر بي أن أشير إلى رأي أهل السنة ـ بصفة عامة ـ في حدوث

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين 2/ 409 طبعة 1930 استانبول.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل 9/ 11 ـ 24.

(3) الخياط، كتاب الانتصار ص 40.

العالم، ويتلخص رأيهم في أن العالم هو كل شيء غير الله عز وجل، وهو مخلوق ومصنوع، وليس خالقه مصنوع، ولا مخلوق، ولا هو من جنس العالم، ولا من جنس شيء من أجزائه، وأن أجزاء هذا العالم قسمان: جواهر، وأعراض، وكل جوهر جزء لا يتجزأ، وأن الجواهر والأجسام متجانسة، واختلافها في الصور والألوان والطعوم والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة، كما أن أجناس الأعراض مختلفة، وهذه الأعراض حادثة في الأجسام وليست كامنة فيها. وكل عرض حادث في محل، وهو ـ أي العرض ـ لا يقوم بنفسه. والأجسام لا تخلو، ولم تخل قط، من الأعراض المتعاقبة عليها.

وكفر أهل السنة من قال من أصحاب الهيولى بأن الهيولى كانت في الأزل خالية من الأعراض، ثم حدثت فيها الأعراض حتى صارت على صورة العالم. وهذا القول ـ عند أهل السنة ـ في غاية الاستحالة، لأن حلول العرض في الجوهر يغير صفته، ولا يزيد في عدده، فلو كانت هيولى العالم جوهراً واحداً لم يصر جواهر كثيرة بحلول الأعراض فيها.

يضاف إلى هذا أنهم يرون أن الحوادث لا بد لها من محدث صانع وأن صانع العالم خالق للأجسام والأعراض، وأن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعيان، ولا جواهر ولا أعراضاً.

ومن آرائهم الغريبة وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها، وهي متناهية الأطراف من الجهات كلها، وكذلك السماء متناهية الأقطار من الجهات الست، والسماوات سبع طباق. وأنه يجوز فناء العالم كله عن طريق القدرة والإمكان.

وبعد هذه الإشارة يمكن القول بأن الأشاعرة الأولين قد قالوا بفاعل واحد، هو الخالق الواحد سبحانه، وهم مع اعترافهم بالإرادة والقدرة الإنسانية، فإنهم يعدونهما مجرد مناسبة للفعل الإلهي، بحيث تكون أفعال الإنسان في نفسه أو في غيره لله خلقاً وإبداعاً، وللإنسان كسباً ووقوعاً عند إرادته واستعماله لقدرته، وهذه هي نظرية «الكسب» الأشعرية[1].

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص 328 ـ 332.

إن الأشاعرة ـ الممثلين الحقيقيين للإسلام عند معظم الباحثين ـ قد أنكروا العلية، وبخاصة التصور الأرسطي لهذه العلية، والواقع أن هذا يعد أمراً طبيعياً، بل يتفق تمام الاتفاق مع مذهبهم في نظرية الجوهر الفرد، وما يتصل به من القول بالخلق المستمر والمتجدد، وعدم بقاء الأعراض زمانين. ففكرة الخلق الجديد المستمر ـ وهي النتيجة الحتمية لتصورهم أن الأعراض لا تبقى زمانين ـ تعني أن كل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة مستقل بعضها من بعض تمام الاستقلال، ولا تتصل هذه الأجزاء المنفصلة بعضها ببعض اتصال سبب بسبب، بل إن هذه الأجزاء يخلقها الله في كل لحظة، سواء أكانت فعلاً إنسانياً أو طبيعياً. والفرق بين الفعلين أن الإنسان يشعر بأنه يكتسب هذه الأجزاء التي يفعلها أو يخلقها الله فيه، أما العالم الطبيعي فلا يشعر بالاختيار أو الاكتساب[1].

فرأي الأشاعرة ـ إذن ـ يرتبط بمذهبهم في الجواهر الأفراد، وإذا كانوا قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا تحد، فإن هذا يرتبط بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تلحقها، والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً. وهي كلها من خلق الله، الذي يخلق الجواهر الفردة، كما يخلق الأعراض والأجسام. فليس في الطبيعة قوانين حتمية، طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسبيان ذاتيان، لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض كما لا توجد علل ثانوية، إذ لا توجد قوانين للطبيعة. فالله ـ سبحانه ـ يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر من الجواهر الفردة[2]. وإذا كان الله ـ سبحانه ـ يؤثر بطريقة مباشرة، فإن إرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين، فكل شيء ممكن بالنسبة له وكل حركة وتغير مصدرهما الله، فهو يخلق العالم من العدم، بحيث لا يكون هناك ما يمكن تسميته بالعلة المادية[3].

(1) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: التعليق على مقال دي بور عن السببية في دائرة المعارف الإسلامية.

(2) د. علي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 156 ـ 157.

(3) O'leary: Arabic thought and its Place in history P.216 Fourth edition. London, 1958.
Radhakrishnan: History of Philosophy vol. P.462 London 1962.

ويلزم من قول الأشاعرة بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله ـ سبحانه ـ ابتداء بلا واسطة، أنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالري بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل في الري، بل الري واقع بقدرة الله واختياره. فله أن يوجد الشرب بدون الري والري بدون الشرب، وكذلك الحال في سائر الأفعال. وإذا تكرر صدور فعل منه، وكان أكثرياً أو دائماً، يقال إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر. ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير، ولا يفعل الألم العظيم الكثير عند الضرب الشديد، بل يفعل ما ينافيه من اللذات، لوجب أن يكون الضرب اليسير مولداً لعظيم الألم، وشديده مولداً ليسير الألم[1].

فالسبب ـ إذن ـ لا يصدر عن السبب، بل يصدر عند وجود السبب فقط «فشرك الأسباب العادية سببه عمى البصيرة، والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدماً، على ما شاء المولى، كدوران طبخ الطعام مع قربه من النار مثلاً، وستر العورة مع لبس الثوب.. فاعتقد الناظر في ذلك، إذا كان أعمى البصيرة، أن ذلك السبب العادي، هو الذي أثر في وجود ما اقترن معه، وأنه ليس من فعل المولى[2]». ويترتب على رأي الأشاعرة هذا أنه لا توجد خصائص ثابتة محددة للأشياء، ولا طبيعة خاصة لكل كائن من الكائنات، بل إن الطبيعة لا عمل لها، بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة. يقول الغزالي في الطبيعيات: «وأصل جملتها أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء فيها بذاتها عن ذاته[3]».

ففيما يتعلق بنظام الطبيعة، فالطبيعة «مسخرة» وقوانينها ليست حتمية ضرورية، وحوادثها ترجع إلى «مجرى العادة» أو إلى «السنة الإلهية»، أي إلى

(1) الجويني: الإرشاد ص 243 طبعة 1950 القاهرة، الباقلاني: التمهيد ص 300 ـ 301 طبعة 1957 بيروت.

(2) السنوسي: المقدمة في أصول الدين ص 93 طبعة 1908 الجزائر.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال ص 16 ـ 17 طبعة 1963 القاهرة.

اختيار الله ـ سبحانه ـ لوضع معين لنظام الأسباب والسببات. وبما أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها فإنه متى شاء يستطيع أن يغير مجراها، ويبطل فعل الأسباب، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية.

ويرد الغزالي علية الطبيعة إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين، فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولاً) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة). أما كيف يعقب المعلول علته، فهو سر لا نعرفه. ونحن لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض، كما أن كل تغير فهو في ذاته أمر لا نستطيع إدراكه. ومهما تساءل العقل عن علل التغيرات أو عن حقائق الأشياء، فإنه لا يستطيع أن يتصور مصير الشيء شيئاً آخر[1].

فالأشاعرة ـ في الواقع ـ لم يزيدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى في العلية بدلاً من نظرية الفلاسفة في العلية والسببية، هذه النظرية هي «نظرية العادة وجريانها»، وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات في الطبيعة. قالوا بلزوم العادة.

2 ـ رأي الفلاسفة:

أما عن رأي الفلاسفة في العلية والسببية، فإن الكندي يعلم العلل الأرسطية، غير أنه يقول بفاعل حق تام، وهو واحد، سبحانه، خالق كل شيء، ومسبب الأسباب، ويقول ـ أيضاً ـ بفاعلات ناقصة كثيرة هي فاعلة على سبيل المجاز، وهي الأشياء الكونية، التي كل منها معلول وأن كان قد يكون علة لغيره.

فالكندي يفرق بين فعل حقيقي، وفعل بالمجاز، ويقسم كلاً من الفعلين إلى قسمين. فالفعل الحقيقي الأول هو الإبداع أو «تأييس الأيسات عن ليس»، وهو لله الذي هو غاية كل علة، وليس لغيره. والفعل الحقيقي الثاني، وهو الذي يلي هذا الفعل، وهو أثر المؤثر في المؤثر فيه. وفاعل هذا الفعل لا يتأثر مطلقاً، أي أنه يفعل مفعولاته من غير أن ينفعل على الإطلاق، فهو «الباري فاعل الكل، جل ثناؤه».

---

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 214 ـ 216 طبعة 1938 القاهرة.

أما الفعل الثاني الذي هو فعل بالمجاز، وهو جميع الأشياء الكونية، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، «أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه ـ تعالى ـ وبعضها عن بعض. فإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات».

من جهة أخرى يقسم «الكندي» الفعل بالمجاز إلى قسمين: الأول هو ما يسمى «الفعل»، وهو ما ينتهي أثره بانتهاء فعل فاعله، مثل المشي للماشي، والثاني يسمى «العمل» وهو يعني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر، كالبناء وجميع المصنوعات[1].

وهو يفرق من جهة ثالثة بين مستويين للعلل: مستوى طبيعي، وهو يشتمل على العلل الأربع، التي هي العلة العنصرية أو المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة التمامية أو الغائية. وهو يفرق في العلة الفاعلة بين علة قريبة وعلة بعيدة، كمن يرمي حيواناً بسهم فيقتل، فالرامي هو العلة البعيدة، والسهم هو العلة القريبة للقتل. أما المستوى الآخر فهو مستوى إلهي، فالله هو العلة الفاعلة البعيدة المبدعة لكل فاعل[2].

فالكندي، مع قبوله للعلل الأربع الطبيعة، طبق العلة الفاعلية على العلة الأولى فيما بعد الطبيعة، وكذلك فعل الفارابي من بعده، فقد طبق أيضاً ـ العلة الفاعلية على العلة الأولى فما بعد الطبيعة، وهنا خالف المعلم الثاني المعلم الأول في نظرية العلية والسببية[3].

---

(1) الكندي: رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز ص 182 ـ 184، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

(2) الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص 217 ـ 218، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.

(3) الفارابي: الثمرة المرضية ص 61 طبعة ديتريص، وقارن: الجمع بين رأيي الحكيمين ص 102 طبعة بيروت. ويرى «دي بور» أن كتب الفارابي لا تحتوي على أي بحث خاص في العلل الأربع، وأن هم الفارابي كان متجهاً في الغالب إلى رد كل العلل إلى الله من حيث أنه هو ـ

ويرى «الفارابي» أن الكائنات لها فاعلية، فهي تفعل في بعضها، ويقبل بعضها فعل بعض، وتفعل فيها الأجسام السماوية، فيحدث من اجتماع الأفعال من هذه الجهات أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة مختلفة. . فيلزم عنها وجود سائر الأجسام فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة، ثم تختلط هذه (الأجسام) المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول، فيحدث من ذلك ـ أيضاً ـ أجسام كثيرة متضادة الصور، ويحدث في كل واحد من هذه ـ أيضاً ـ قوى يفعل بها بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيره، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسه بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضاً، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً، ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات فيقف الاختلاط. فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الأخير، والمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيباً، ويكون بعدها عن الاسطقسات برتب أقل، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات، والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير، ويحدث في كل واحد من هذه الأنواع قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوى يفعل بها في غيره، وقوى يقبل بها فعل غيره فيه[1]».

أما ابن سينا فقد تابع الفارابي في القول بالعلل الأربع، وقد فصل القول

= العلة الأولى والأخيرة. انظر: مقال دي بور عن السببية بدائرة المعارف الإسلامية. كما يرى الدكتور أبو ريدة في تعليقه على مقال «دي بور» السابق أن رأي الفارابي في العلية مضطرب بسبب أخذه بمذهب الصدور.

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 38 ـ 40 طبعة 1948م.

فيها في إلهيات الشفاء وطبيعياته، وفي رسائله المختلفة.

فالعلة المادية عنده هي «ما فيه وجود الشيء» أو التي هي جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده. والعلة الثانية هي العلة الصورية وهي «ما به وجود الشيء» وهي تقال على أنحاء شتى تتلخص في أنها تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شيء، جوهراً كان أو عرضاً. . . والعلة الثالثة هي العلة الفاعلة، وهي «ما منه وجود الشيء»، والفاعل في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة، فهذا المبدأ مبدأ تحريك وإحالة تغيره. أما العلة الرابعة فهي العلة الغائية، وهي «ما لأجله وجود الشيء»، فهي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وهي الخير الحقيقي «ووجه حصر العلل في هذه الأربع أن السبب للشيء إما أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، أو يكون خارجاً عنه. فإذا كان داخلاً فإما أن يكون الجزء الذي يكون الشيء فيه بالقوة لا بالفعل وهو المادة، وإما أن يكون الجزء الذي يصير فيه الشيء بالفعل هو الصورة، وإن كان خارجاً فلا يخلو: إما أن يكون ما منه وجود الشيء، وهو الفاعل، وإما أن يكون ما لأجله وجود الشيء، وهو المقصود والغاية».

ويلاحظ أن المادة والصورة ـ وهما علتان داخليتان ـ هما علتا ماهية الشيء وطبيعته، أما الفاعل والغاية ـ وهما علتان خارجيتان ـ فهما علتان وجوديتان. كما يلاحظ أن ابن سينا وغيره من الفلاسفة يفرقون في العلة الفاعلة بين مستويين، أحدهما طبيعي، والآخر إلهي، فالفاعل على المستوى الطبيعي مبدأ تحريك فقط ولا يفيد وجوداً، أما الذي يفيد الوجود، فهو الله سبحانه مبدأ الوجود ومفيده[1].

وقد قال «إخوان الصفا» ـ أيضاً ـ بالعلل الأربع التي قال بها كل من

(1) ابن سينا: الرسالة العرشية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 3، 4 طبعة 1354هـ، حيدر آباد، وقارن: الشفاء.
الطبيعيات ص 21 ـ 23، الإلهيات ص 257، 283 وعيون الحكمة ص 52 طبعة 1954 القاهرة. وقارن: دي بور: مقال «سبب» بدائرة المعارف الإسلامية، وكذلك: أبو ريدة: تعليق على «دي بور» بدائرة المعارف الإسلامية.

الكندي والفارابي وابن سينا. ويرى «دي بور» أن ما يتميز به إخوان الصفا عن الفلاسفة الذين كانوا أكثر منهم تمسكاً بمذهب أرسطو أنهم كانوا يعتبرون الصورة الجوهرية، لا المادة، هي مبدأ التمايز بين الأشخاص[1].

أما ابن رشد فإنه يتابع أسلافه من فلاسفة المشرق في آرائهم الأساسية، وإن كان ينقدهم في بعض التفاصيل، وهو إن كان، فيما عدا شروحه، يحصي الأسباب الأربعة، فإنه يكاد دائماً يذكر العلة الفاعلة، أو الفاعل، أولاً، وهذا الفاعل هو الله سبحانه، وهو لا يتقدم على العالم بالزمان، بل بالسببية[2].

فالأسباب الأربعة ترجع إلى سبب أول ومبدأ أول هو الله سبحانه. ويرد ابن رشد الأسباب الأربعة القصوى إلى سببين: سبب قابل، وهو المبدأ المادي، وسبب مؤثر وهو المبدأ الأول الذي يعتبر في نفس الوقت علة فاعلية وصورية وغائية. والواقع أن هذا المبدأ الأول هو الذي يعطي الوجود لذاك المبدأ المادي، ما دامت المادة الأولى التي هي مجرد قوة وإمكان لا تستطيع أبداً أن تتحقق بدون الصور التي يمنحها إياها عن طريق المبادىء الأخرى. فالمبادىء المفارقة تعتبر بالنسبة لذواتها وبالنسبة للأفلاك وللمبادىء الأخرى المادية أو المخالطة للمادة، فواعل وصوراً وغايات. ومن هنا كان المبدأ الأول لهذه المبادىء المفارقة هو السبب لجميع ما عداه، باعتباره في الوقت نفسه كذلك فاعلاً وصورة وغاية.

ويقول ابن رشد ـ أيضاً ـ «وبالجملة الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار، فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة، فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة وتؤم غرضاً واحداً، وإلا لم تكن واحدة. وكما أن من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة، كذلك الأمر في العالم[3].

فابن رشد يعترف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن عدم القول بذلك يدل على عدم الفهم، وعلى جحد الصانع تعالى. كما أن القول بأن الله ـ سبحانه ـ أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 79 طبعة بيروت، «دي بور»: المرجع السابق.

(2) دي بور: مقال «سبب» بدائرة المعارف الإسلامية.

(3) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 138 ـ 143 طبعة 1958م.

المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها «لأن المسببات، إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد هذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار، مثل كون الإنسان متغذياً، وإما أن يكون من أجل الأفضل، أي لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الأنسان له عينان، وإما أن يكون ذلك، لا من جهة الأفضل، ولا من جهة الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع»[1].

والواقع ـ كما يرى ابن رشد ـ أنه متى رفعت الأسباب والمسببات لزم القول بالاتفاق، ولزم القول ـ أيضاً ـ بأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية فقط، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار. وذلك أنه إذا قال «الأشعري» إن وجود أحد الجائزين هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلاً، كان للقائلين بالأسباب المادية، أن يقولوا أن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق، إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب، والذي يكون تغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق، مثل ما يعرض للاسطقسات أن تمتزج امتزاجاً ما بالاتفاق، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمتزج ـ أيضاً ـ امتزاجاً آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، وهكذا، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق.

لكن ليس الأمر كذلك عند ابن رشد، ففي العالم ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم، والامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وهذا لا يخل، وليس عن الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿**صنع الله الذي أتقن كل شيء**﴾[2] وأي اتقان يكون، ليت شعري ـ في الموجودات إن كانت على

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 199 ـ 200 طبعة 1964م.

(2) سورة النمل: الآية 88.

الجواز؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: **﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾**[1]. «وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه؟ ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة. فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم، فقد أبطل الحكمة... ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده ـ مع أنه ينفي الحكمة عنه ـ هو أنه متى لم يعقل أن ههنا أوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً، لأن الترتيب والنظام، وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة»[2].

فالعالم محكم متقن يجري على نظام وترتيب وغايات، ولا محل فيه للاتفاق أو الصدفة، بحال من الأحوال، ولا يتأتى ذلك إلا بالقول بحتمية طبيعية في هذا العالم. يقول ابن رشد: «ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة، ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج[3]».

غير أن هذه الحتمية الطبيعية عند ابن رشد ليست حتمية مطلقة صارمة، فهي تفسح في صدرها جانباً للإرادة الإنسانية، لأن هناك تضامناً بين الأسباب التي من خارج والأسباب التي من داخل «وذلك أنه يظهر أن الله ـ تبارك وتعالى ـ قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من

(1) سورة الملك: الآية 3.

(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 201 ـ 202.

(3) المرجع السابق ص 227.

خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً. وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا ـ أيضاً ـ يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها[1]».

ويرى ابن رشد أن الذي دفع الأشاعرة إلى القول بعدم التلازم بين الأسباب والمسببات هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي في هذا العالم، كما ركب فيها النفوس، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب، لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله «وهيهات. لا فاعل هنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب. وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها. . . وأيضاً فإنهم خافوا أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءاً من موجودات الله. وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته»[2].

فالله ـ سبحانه ـ هو الخالق للأسباب والعالم بها، والأسباب مؤثرة في مسبباتها بإذنه ـ تعالى ـ وحفظه، وأكثر من هذا أن القول بالأسباب والمسببات هو القول بالقضاء والقدر اللذين كتبهما الله على عباده «والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وما يلزم عنها، هو العلة في وجود هذه الأسباب، وما يلزم عنها، هو العلة في وجود هذه الأسباب. . . وذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة، كما قال تعالى: **﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾**[3].

---

(1) المرجع السابق ص 226.

(2) المرجع السابق ص 203.

(3) سورة النمل: الآية 65.

وإنما كانت معرفة الأسباب هي العلم بالغيب، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده. . . فسبحانه من أحاط اختراعاً وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات، وهذه هي مفاتح الغيب المعنية[1] في قوله تعالى: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو**﴾[2].

فالحتمية في الكون ـ عند ابن رشد ـ هي ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر، أي علم الله بالأشياء واختراعها أو إيجادها وفقاً لهذا العلم[3].

لكن إذا كانت هناك أسباب طبيعية فاعلة، لمسببات مفعولة، فمعنى هذا أن هناك أسباباً فعالة مع الله سبحانه، وهذا يخالف ما اتفق المسلمون عليه من أنه لا فاعل إلا الله. فكيف يمكن التوفيق ـ إذن ـ بين القول بالأسباب الطبيعية، وبين ما أجمع عليه المسلمون القائلون بأنه لا فاعل إلا الله؟.

الواقع أن ابن رشد يجيب بأن ما اتفق عليه المسلمون صحيح، ويورد على هذا الأشكال جواباً من وجهين:

أحدهما: أن الأسباب الطبيعية مردها إلى الله ـ سبحانه ـ فهي لا تؤثر إلا لأن الله خلقها على هذا النحو، فهي لا تسمى فاعلة إلا مجازاً «إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسباباً، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان»[4].

فعلى هذا الاعتبار لا يكون استخدام لفظ السبب بمعنى واحد بالنسبة إلى الله وإلى تلك الأسباب، لأن الله هو الفاعل، حقيقة، عندما يخلق الموجودات جميعها وما يترتب عليها من نتائج، وسخر الأسباب أسباباً على سبيل المجاز، فهو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها التي

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 227، 228.
(2) سورة الأنعام: الآية 59.
(3) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص 198، طبعة ثانية، القاهرة.
(4) ابن رشد: مناهج الأدلة ص 229.

جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها. «فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما: ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. الثاني: من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج[1]». ولذا فإن من ينكرون الأسباب الطبيعية يكذبون الحس والعقل معاً، وهم يهدمون بذلك العلم والفلسفة قبل أن يهدموا الدين.

أما **الجواب الثاني**: فإن الكائنات الحادثة على ضربين: جواهر وأعراض. أما الجواهر فهي الموجودات على الحقيقة، ولا يكون اختراعها إلا لله سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب، وأما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله تبارك وتعالى: «فإذاً على هذا لا خالق إلا الله، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر»[2].

وإذا تقرر أن الكون كله في جواهره وأعراضه راجع إلى الله، فإن هذا لا يمنعنا من أن نعزو أفعالاً إلى الإنسان أو الكائنات الأخرى التي نرى آثارها ماثلة أمام أعيننا، «وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس»[3].

فابن رشد يقرر العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أن الذي لا يعترف بالأسباب، أو العلاقات بين الأسباب والمسببات، يجحد كثيراً من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية والوسائط. كما يرى أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وينفي الاتفاق والجواز والإمكان.

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع السابق ص 231.

(3) المرجع السابق ص 232.

وهو يقول بالترتيب والنظام والاتقان والحكمة والغاية، ويربط بين الأسباب والعقل محاولاً الصعود إلى عقل إلهي، لأن من رفع الأسباب فقد رفع العقل. كما نفى القول بالعادة على النحو الذي فهمه الغزالي، فلفظ العادة لفظ مموه.

3 ـ تعقيب:

هكذا يتضح أن لفظي «السببية» و«العلية» مترادفان في الغالب وأن نظرية العلية والسببية أوجدها أرسطو، ومن بعده أصبحت ملكاً للفلسفة فخاض فيها المتكلمون والفلاسفة في الإسلام، لأن مبدأ السببية والعلية مبدأ ضروري فطري، وأن هناك حاجة لهذا المبدأ، فالأشياء تحتاج في وجودها، أو في حدوثها، أو إمكانها إلى علة أو سبب.

ولقد اتفق متكلمو الإسلام وفلاسفته على أن هناك علة أولى وأخيرة لكل وجود وكل حادث، هي الله سبحانه. ولكنهم فيما عدا ذلك قد اختلفوا، فقال أهل الجبر بفاعل واحد أو علة واحدة فقط أما المعتزلة فقد أثبتوا فاعلية حقيقية للأشياء، ولكنهم قد غلوا بعض الشيء في نظريتهم في العلية، وما يرتبط بها من القول بالتولد، وإن كان بعضهم يرى أنه يجوز أن يوقف الله قوانين الطبيعة المعروفة. أما الأشاعرة ـ وهم من أهل السنة ـ فقد أثبتوا الفاعلية لله ـ سبحانه ـ اعتماداً على القول بأن الله هو الذي يجمع الجواهر الفردة ويفرقها في كل لحظة، وأنه خالق هذه الجواهر وأعراضها وأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن هناك خلقاً مستمراً متجدداً في كل لحظة. ولهذا قالوا بعدم وجود قوانين مطردة في هذا الكون. وقالوا بالعادة، فلا يصدر المسبب عن المسبب، بل يوجد المسبب عند وجود السبب، والطبيعة مسخرة بكل ما فيها.

لكن الفلاسفة ابتداء من الكندي وانتهاء بابن رشد فقد قالوا بالسببية الطبيعية، غير أنهم فرقوا بين مستويين للعلل، مستوى طبيعي وهو القول بالعلل الأربع التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية، ومستوى إلهي، فالله هو العلة الفاعلة البعيدة المبدعة. وهم يفرقون بين الفعل الحقيقي والفعل بالمجاز، والفعل الحقيقي هو لله، أما الفعل بالمجاز فهو للكائنات. فالعلل الأربع تصعد إلى سبب أوحد هو الله سبحانه، وإذا كانت الكائنات تفعل فذلك لأن الله أوجد الأسباب، فهي تفعل بإذنه وحفظه، فهو الخالق للأسباب والعالم

بها. بل إن القول بالسببية هو القول بالقضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده. فلا تعارض ـ إذن ـ بين القول بالأسباب والقول بأنه لا فاعل إلا الله، إذ الكون كله بما فيه من جواهر وأعراض يرجع إلى الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا فإن ما يبدو من خلاف بين المتكلمين والفلاسفة إنما يرجع ـ في الواقع ـ إلى اختلاف منهج كل منهما عن الآخر، فهما يختلفان في المنهج، ولكنهما يتفقان في الغاية. فالفلاسفة يقولون بأنه لا بد من الوسائط في عملية الخلق، أما المتكلمون من أهل السنة فإنهم ينفون ذلك. ففيما يتعلق بالإنسان فإن الفلاسفة يروا من أنه لم يخلق من الطين مباشرة، بل التراب أول خلقه، وأن الإنسان مر بجميع الكائنات فهي جزء منه، فلا بد من أن يصل إلى مرحلة حيوانية، يقول ابن رشد في هذا: «فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد، فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه. وذلك كما يقول أبو حامد، لا فرق بين نفينا الشيء وإثباته معاً، أو نفينا بعضه وإثباته معاً. ومتى كان قوام الأشياء من صفتين: عامة وخاصة، وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل، فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع إحدى هاتين الصفتين. مثال ذلك أن الإنسان لما كان قوامه بصفتين: إحداهما عامة، وهي الحيوانية، والثانية خاصة وهي النطق، فإنه كما إذا رفعنا منه أنه ناطق، لم يبق إنساناً، كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان. وذلك أن الحيوانية شرط في النطق، ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط. فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية. ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة. لا يرى ذلك المتكلمون. مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شروط الحياة في الحي الكائن الفاسد، لكونهما أعم من الحياة، كحال الحياة مع النطق. والمتكلمون لا يرون ذلك، ولذلك ما تسمعهم يقولون: ليس من شرط الحياة عندنا الهيأة والبلة. وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل، وذلك أنه لو لم يكن شرط، لأمكن أحد أمرين: أما أن توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلاً، وأما أن لا توجد. مثال ذلك أن اليد عندهم هي آلة العقل التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع. فإن أمكن وجود العقل في الجماد أمكن أن يوجد العقل من

غير أن يوجد فعله الصادر عنه. مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة، من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن منها[1]». فإذن للصور الخاصة بكل موجود مادة خاصة.

فالفلاسفة يرون أنه لا بد من وسائط في عملية الخلق، ولا يمكن أن تحل صورة الإنسان في التراب من غير وسائط، يقول ابن رشد: «ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة، أن المادة التي بهذه الصفة، مرة تقبل إحدى الصورتين، ومرة تقبل مقابلها، كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي: النار والهواء والماء والأرض. وإنما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة، أو موادها مختلفة، هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض؟ مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط، مثال ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون عنها نبات، ثم يغتذي منه الحيوان، فيكون منه دم ومني، ثم يكون من المني والدم حيوان، كما قال سبحانه: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾[2]. فالمتكلمون يقولون: إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا، ويقولون: لو كان هذا ممكناً لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين، وأقدرهم. وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه، وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه. وأنت فاستفت قلبك، فما أنبأك فهو فرضك الذي يجب اعتقاده، وهو الذي كلفت إياه[3]». وإني لأعجب وأتساءل: كيف يقول ابن رشد: «وأنت فاستفت قلبك، فما أنبأك فهو فرضك»؟ أقول إني أعجب وأتساءل، كيف يصدر هذا التصريح من فيلسوف عقلي يجعل قياس الحقيقة الشعور القلبي.

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص 807 ـ 809 طبعة 1971م.

(2) سورة المؤمنون: الآيات 12، 13، 14.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص 809 ـ 810.

على كل حال، إذا كان الفلاسفة يقولون بالوسائط، فإن الغزالي ـ وهو أشعري المذهب ـ يعترف بأنه لا يتعارض توسط ملك مع الخلق المباشر، فهو يقول في «تهافت الفلاسفة» في معرض مناقشته لمسألة السببية، في مثال الاحتراق في القطن عند ملاقاة النار: «فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حراقاً أو رماداً، هو الله تعالى، أما بوساطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها»[1].

فلا وجه ـ إذن ـ لإنكار الأسباب، والتلازم بينها وبين المسببات، لأن السببية قانون الوجود قاطبة. يقول «ابن القيم»: «فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس، وجحد للشرع والجزاء.. بل الموجودات كلها أسباب ومسببات.. أنه سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته وإرادته، ويفعل ما يفعله بأسباب وحكم وغايات محمودة، وقد أودع العالم من القول والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات ما به قام الخلق والأمر، وهذا قول جمهور أهل الإسلام وأكثر طوائف النظار، وهو قول الفقهاء قاطبة، إلا من خلى الفقه ناحية وتكلم بأصول النفاة، فعادى فقهه أصول دينه»[2].

كما يرى «ابن عربي» أن السببية قانون إلهي لا ينخرم «فانظر في سر هذا الأمر: إنه ما ظهر شيء من ذلك إلا بحركة محسوسة لإثبات الأسباب التي وضعها الله، ليعلم أن الأمر الإلهي لا ينخرم، وأنه في نفسه على هذا الحد، فيعرف العارف من ذلك «نسب الأسماء الإلهية» وما ارتبط بها من وجود الكائنات، وأن ذلك تقتضيه الحضرة الإلهية لذاتها، فيعرف العالم المحقق بهذه الأمور والتنبيهات الإلهية على أن الحكمة فيما ظهر، وأن ذلك لا يتبدل، وأن الأسباب لا ترفع أبداً. وكل من زعم أنه رفع سبباً بغير سبب فما عنده علم: لا بما رفع به ولا بما رفع»[3].

وإذا كنت أميل إلى رأي الفلاسفة الذين قالوا بالسببية فإني ألتمس العذر

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص 240 طبعة 1972م.

(2) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص 188 ـ 189 طبعة 1323هـ.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية سفر 3 ص 383 طبعة 1974 القاهرة.

للأشاعرة الذين أنكروا هذه الضرورة العقلية، فهناك دواع دينية لهذا الإنكار، كمشلكة الصفات الإلهية، ومشكل الجبر الإلهي، ومشكلة المعجزات. غير أن هذا لا يمنع من القول برفض مبدأ الأشاعرة في قولهم «بالعادة»، وإنكارهم للضرورة والحتمية، فإن هذه «العادة» وإن تضمنت معنى الكثرة، فإنها لا تتضمن مطلقاً معنى الضرورة، وبالتالي تبقى عاجزة عن رفع الموجود من عالم الإمكان والعلم الاحتمالي، يضاف إلى هذا أن لفظ «العادة» يبدو عند الاختبار متشابهاً وأكثر صلاحية لأن يستخدمه سفسطائي من أن يستخدمه فيلسوف عالم. يقول ابن رشد: «ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً، وتوهم أنها ضرورية، وليست ضرورية، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا «عادة» جاز، وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله ـ عز وجل ـ يقول: **﴿فلن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾**[1]. وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي النفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً. وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة (أي لا يجهلون استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى)، فهو لفظ مموه، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي (أي تحكمي استبدادي)، مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا، نريد أن يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم»[2].

والحق أن أسئلة ابن رشد هنا، في موضعها تماماً، بحيث لا يستطيع

---

(1) سورة فاطر: الآية 43.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص 785 ـ 787.

منكرو السببية أن يجيبوا عليها إجابة موفقة بأي حال من الأحوال. فحقيقة، إذا كانت السببية عادة للإنسان، فما الذي يجعل من الممكن أن تتكون له هذه العادة؟ أو ما هو مقابل هذه العادات العقلية في عالم الموضوعات الخارجية؟ هل هو مجرد حظنا السعيد في أن الطبيعة تكرر نفس الاقتران (بين السبب والمسبب) بدون انقطاع؟ ويمكن للإنسان أن يسأل ـ علاوة على ذلك ـ ما عدد المرات التي يجب على المرء أن يلاحظ فيها مثل هذا الاقتران حتى يمكنه أن يعتد به؟ أو حتى يمكن أن تتكون عنده مثل هذه العادة. يضاف إلى هذا: كيف نستطيع أن نفعل قبل أن تتكون؟ لأننا لن نستطيع أن نتصرف ولا أن نعرف نتائج أفعالنا، ولا حتى أن نعلم ما إذا كنا نستطيع أن نفعل في يوم من الأيام. هل يجب علينا أن نعبر فترة من الجمود بينما نلاحظ وننتظر أن تظهر هذه العادة بطريقة أو بأخرى؟

ولعل الأشاعرة، في إنكارهم للضرورة العقلية، أرادوا أن يظل تفكير الإنسان متجهاً إلى خالق الأشياء، وخالق الخواص والنواميس، ليقصوا عن العقل فكرة المادية الملحدة التي تقول بتكون تنوعات العالم بالمصادفة من تفاعل عناصر المادة بذاتها، وبقوة هي من طبعها، فأنكروا وجود «ضرورة عقلية» توجب أن تكون للأشياء هذه الخواص التي هي فيها، ليتوصلوا إلى القول بأنها مفتقرة إلى من يمنحها وجودها ويعطيها خواصها وطبائعها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفلاسفة لم يخرجوا أبداً عن هذا المنطق السليم، وهم يتفقون في النتيجة مع ما يقصده الأشاعرة، من استدامة التوجه إلى خالق الأشياء ومعطيها طبائعها وخواصها «فلا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها في بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها»[1].

جـ ـ الحركة والتغيّر

يمكن القول بأن الحياة كلها عبارة عن حركة تطورية لدى فلاسفة

(1) ابن رشد: تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص 787 ـ وقارن: الشيخ نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ص 99 ـ 100 طبعة 1969 بيروت.

الإسلام، على ما يقرره الفيلسوف محمد إقبال حيث يقول: «وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامي تتجه إلى تصور الكون متحركاً متغيراً، ولهذا التصور دعامة في فكرة فلاسفة الإسلام عن الحياة بوصفها حركة تطورية»[1].

فعند فلاسفة الإسلام صورة الحركة واحدة وإن وجدت في مواد كثيرة، «قال يحيى بن عدي: الحركة صورة واحدة لكنها توجد في مواد كثيرة ومحال مختلفة، وبحسب ذلك تولى أسماء مختلفة، وقد يظن من أجلها أنها في نفسها ليست واحدة، وأنها لها أخوات ونظائر. والبحث الفلسفي قد قرن واحدة بواحدة، على ما دل عليه الاسم في الأصل، وذلك أن يقال: الحركة كون وفساد، ونمو ونقصان، واستحالة وإمكان، وإنما تباينت هذه الأسماء لمعان تحققت في النفس بالاعتبار الصحيح. فالحركة في النار لهب، وفي الهواء ريح، وفي الماء موج، وفي الأرض زلزلة. وهذا باب ـ كما ترى ـ حصل في الاستقصات، ولم يغادر منه شيء. ثم إن الحركة في العين طرف، وفي الحاجب اختلاج، وفي اللسان منطق، وفي النفس بحث، وفي القلب فكر، وفي الإنسان استحالة، وفي الروح كشوف، وفي العقل اضاءة واستضاءة، وفي الطبيعة كون وفساد، وفي العالم بأسره شوق إلى الذي به نظامه، وبوجوده قيامه، وإليه توجهه، وبه تشبهه، ونحوه تولهه وتدلهه. ثم قال: وهذا بين الحجة، وكل من شاء من الفلسفة شيئاً يسلم بهذه الإشارة، ويتوصل بها إلى ما هو من جنسها، اقتداء بما يتراءى منها ويشيع عنها. والكلام في الحركة في غاية الشرف، لأنه دال على كل ما قد اشتمل العالم عليه من العلويات والسفليات»[2].

لكن ما هي الحركة؟ الحركة ضد السكون، ولها عند الفلاسفة عدة تعريفات:

1 ـ «الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان».

2 ـ «الحركة هي شغل الشيء حيزاً بعد أن كان في حيز آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين».

---

(1) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 159.

(2) أبو حيان التوحيدي: المقابسات ص 225 طبعة 1929م.

3 ـ «الحركة كمال أو لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة».

4 ـ وتقال الحركة «على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل».

وللحركة عندهم أقسام مختلفة هي:

1 ـ «الحركة في الكم، وهي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى، كالنمو والذبول».

2 ـ الحركة في الكيف، وهي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، كتسخن الماء وتبرده، ويسمى استحالة. والحركة الكيفية النفسانية هي حركة النفس في المعقولات وتسمى فكراً، أو حركتها في المحسوسات وتسمى تخيلاً.

3 ـ الحركة في الأين، وهي جركة الجسم من مكان إلى آخر، وتسمى نقلة.

4 ـ الحركة في الوضع، وهي الحركة المستديرة التي ينتقل بها الجسم من وضع إلى آخر، كما في حركة حجر الرحى، أو حركة الكرة في مكانها.

5 ـ الحركة العرضية، وهي التي يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة، كالجالس في السفينة.

6 ـ الحركة الذاتية، وهي التي يكون عروضها لذات الجسم نفسه، ولها ثلاثة أنواع: الأول هو الحركة القسرية، وهي التي يكون مبدؤها مستفاداً من غيرها، كالحجر المرمى إلى فوق. الثاني: هو الحركة الإرادية، وهي التي يكون مبدؤها في الشيء المتحرك نفسه، مع شعوره بأنه مبدأ تلك الحركة، كحركة الحي بإرادته. والثالث: هو الحركة الطبيعية، وهي التي لا تكون بسبب أمر خارج، ولا تكون مع شعور وإرادة، كحركة الحجر إلى أسفل. والحركة في اصطلاح الصوفية هي السلوك في سبيل الله تعالى[1].

يقول ابن مسكويه: «إن الحركة المطلقة للأجسام هي ستة: حركة الكون

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 457 ـ 458.

والفساد، والنمو والنقصان، والاستحالة والنقلة. وذلك أن الحركة نقلة وتبدل ما. والتبدل في الجسم لا يخلو أن يكون: اما بمكانه، واما بكيفيته، واما بجوهره. أما التبدل بالمكان فإما أن يكون بكله، أو بجزئه فإن كان بكله كانت حركته مستقيمة، وان تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة. ويعرض للمستدير أن يتحرك أيضاً، أما من محيطه إلى مركزه، وأما من مركزه إلى محيطه، فإن تحرك من مركزه إلى محيطه كانت حركته نمواً، وان ترك من محيطه إلى مركزه كانت حركته ذبولاً. فأما المستبدل بالكيفية، فليس يخلو أن يحفظ جوهره أو لا يحفظ، فإن حفظ جوهره كانت حركته استحالة، وإن لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً، وهذه الحركة الآخرة إذا نظر إليها بقياسها إلى الجوهر الثاني، أعني ما استحال إليه، سمي كوناً»[1].

فالفلاسفة يرون أن لكل جسم طبيعي حركة تخصه «وذلك أن الجسم ما كان منه موجوداً، وما كان منه متكوناً فإنما قوامه بصورته الخاصة، وصورته الخاصة به هي المقومة لذاته، وذاته هي طبيعته، وطبيعته هي مبدأ حركته الخاصة به، وهي التي تحركه إلى تمامه، وتمام كل شيء هو ما لائمه ووافقه. وكذلك كل متحرك يتحرك إلى تمامه فهو بالشوق، والذي يشتاق إليه فهو معلول بما يشتاق إليه، والعلة تتقدم على المعلول بالطبع، فلذلك صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره»[2].

ولكن هل الحركة لذات الأجسام، أم لها محرك آخر غيرها، انهم يرون أن كل جرم إنما يتحرك عن محرك، ولكن لا يخلو الجرم المتحرك من أن يكون حيا أو غير حي، فإن كان حياً وادعى مدع أن حركته من ذاته لا من غيره، قيل له: لو كان ذلك ممكناً لكنا إذا نزعنا جزءاً من أجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة المنتزع جميعاً، وليس الأمر كذلك، بل هو بالضد، فليست ذات الجرم ـ إذن ـ هي المحركة له، بل غيره وإن كان المتحرك غير الحي، فهو اما نبات أو جماد، فإن كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم في حركة الحي أيضاً، وإن كان جماداً فإنه إما أن يكون أحد الاستقصات أو أحد

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 17، 18.

(2) المرجع السابق ص 17.

مركباتها، فإن كان أحد الاستقصات لزم فيه ان كانت حركته من ذاته ألا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه، وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره، كما يقف الحيوان حيث يريد، وليس الأمر كذلك، فليست حركة الاستقصات من ذاتها إذن. فإن قال قائل إن حركة الاستقصات إنما هي إلى المكان، لطلبها المكان الذي يخصها، لأنه هو المطلوب المتشوق، فهو المحرك لطالبه، فمن هذه الجهة أيضاً محرك الاستقصات غيرها. ومن هذه الجهة أيضاً، فالحيوان يتحرك إما بالشهوة أو بالكراهة، فإذا كان بالشهوة فليدنو من المشتهي شوقاً إليه، وإذا كان بالكراهة فليبعد عن المكروه هرباً منه، فهو محرك من غيره.

وهكذا يتحرك كل شيء من غيره حتى تصل إلى محرك أول هو مبدأ وعلة لوجود جميع الأشياء، وبه قوام كل جواهر، ووجود كل موجود، وهو مؤثر لا يقبل أثراً من غيره[1].

فالحركة والتغير هما من أقوى الأدلة على وجود الصانع الحكيم، وهما ـ أيضاً ـ آية التطور، لأن التطور ما هو إلا حركة وتغير.

يقول «البيضاوي» في تفسير قوله تعالى: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب﴾**[2]: «الدلائل واضحة على وجود الصانع ووحدته وكمال علمه وقدرته لذوي العقول المجلوة الخالصة عن شوائب الحس والوهم، كما سبق في سورة البقرة، ولعل الاقتصار هنا على هذه الثلاثة في هذه الآية، لأن مناط الاستدلال هو التغير، وهذه متعرضة لجملة أنواعه، فإنه إما أن يكون في ذات الشيء كتغير الليل والنهار، أو جزئه كتغير العناصر بتبدل صورها، أو الخارج عنه كتغير الأفلاك بتبدل أوضاعها»[3].

ويلاحظ أن الحركة بأقسامها المختلفة يتحكم فيها الأسباب الأربعة التي هي الفاعل والغاية والمادة والصورة.

(1) المرجع السابق ص 19، 20.

(2) سورة آل عمران: الآية 190.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 106.

د ـ صلة الله ـ سبحانه ـ بالكائنات

فوق أن الله ـ سبحانه ـ السبب الأول لكل موجود، والمحرك الأول لكل كائن، فلقد تصور معظم فلاسفة الإسلام العلاقة بين الله ـ عز وجل ـ والكائنات على أنها علاقة بين موجود ماهيته عين وجوده، موجود قائم بذاته غير مفتقر إلى غيره، وموجود مفتقر في وجوده إلى غيره. فالعلة في افتقار العالم إلى الله هي «الامكان» لا الحدوث، كما ذهب إليه أهل السنة.

ولقد بحث مفكرو الإسلام في مسألة «الوجود والماهية» في مواضع مختلفة. فقد بحثوها عند مناقشتهم لمسألة العلية والسببية، وعند مناقشتهم للبراهين الدالة على وجود الله، سبحانه وتعالى، وفكرة الألوهية.

فالواقع ـ كما يرى الأستاذ الدكتور مدكور ـ ان التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة، وان اتصلت ببعض الآراء اليونانية، قال بها الفارابي وعززها ابن سينا تعزيزاً كبيراً[1].

ويكاد العلماء يجمعون على أن أول من وضع مسألة المغايرة بين الوجود والماهية، ومسألة أيهما أسبق من الآخر، الوجود أم الماهية؟ هو الفارابي حيث قامت مناقشة جادة ومباشرة حول هذه المسألة[2].

غير أنه يمكن القول ـ من ناحية أخرى ـ بأن مسألة الوجود والماهية كانت موجودة عند أرسطو من اليونانيين، ثم وجدت عند المعتزلة من متكلمي الإسلام، وعند فلاسفة الإسلام، وعند بعض الصوفية من أمثال «ابن عربي» الفيلسوف الصوفي. والواقع أن أرسطو لا يفرق بين الماهية والوجود، فعنده الذي يدرك ماهية الإنسان فهو يدرك وجوده[3].

وإسلامية فكرة الوجود والماهية تأتي من أن فلاسفة الإسلام يفرقون بين

---

(1) الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق 2/ 177.

(2) Robbert Hamui: Al Farabi's Philosophy and its influence on Scholasticism, P.32, Sydny, 1928.

R. Hammond: The philosophy of Al-Farabi, P.19 N.Y. 1944.

E. Gilson: Being and some philosophers, P.75, 1949.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة 2/ 823 ـ 833.

الوجود والماهية، وفي هذا مخالفة صريحة للمذهب الأرسطي الذي لا يفرق بينهما.

ويقول فخر الدين الرازي في «محصله» إن المعتزلة والفلاسفة يقولون بسبق الماهيات على الوجود، حيث «زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبد الله البصري، وأبو إسحاق ابن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته، ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهيات قبل وجودها، واتفقوا على أنه يجوز أن تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فانا نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج. وهل يجوز تعريها عن الوجودين معاً: الخارجي والذهني؟ نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوّز. ومنهم من لم يجوزوا. واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة»[1]

وإذا رجع الباحث إلى الفارابي ليتعرف على جوهر المسألة عنده، فإنه يجد أن الفارابي يقول عن «الوجود» إنه كلمة بديهية، ولا يحتاج إلى أي إيضاح، كما لا يمكن حده منطقياً، لأنه لا توجد كلمة أوضح منه ولا أعرف. فإذا عرف فإنما يكون على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها[2]. ومع أن كلمة الوجود في غاية الوضوح فإن مفهومه مع ذلك أعم[3]. فإن الوجود لا يفيد لنا ماهية الشيء، كذلك لا يكون عنصراً من العناصر المكونة للماهية، لأنه من لوازم الماهية لا من مقوماتها[4]. فالوجود عند الفارابي صفة ضرورية لاخراج الماهية إلى الخارج، أي عالم الأعيان خارج الأذهان.

(1) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص 137.

(2) الفارابي: الثمرة المرضية ـ عيون المسائل ص 56 طبعة ديتريص.

(3) الفارابي: السياسة المدنية ص 50 طبعة بيروت.

(4) الفارابي: الثمرة المرضية ـ عيون المسائل ص 56 طبعة ديتريص.

فالوجود عند الفارابي كلمة بديهية واضحة وعامة وهو ليس الماهية نفسها، وليس جزءاً داخلاً فيها، وهو عارض لازم للماهية ومساوق لها.

والرأي السائد لدى معظم الباحثين أن الفارابي يقول إن الماهية تأتي في الأول ثم يأتي الوجود. والحق أن الفارابي حينما يميز بين الوجود والماهية لم يصرح لنا أيهما أسبق من الآخر. فإذا قلنا بأسبقية الماهية - مثلاً - يجب علينا إجابة هذا السؤال: هل الماهية موجودة لتأتي أولاً؟ وحينئذٍ يجب الاجابة على سؤال آخر: ألم يعط للماهية وجوداً قبل أن توجد؟ وهذا في الواقع يستلزم تحصيل الحاصل - على اصطلاح المتكلمين - وهو ضرب من العبث. على كل حال يكفي القول بأن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا في التصور الذهني فقط، أما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني - أي في الأعيان - فإنه لا توجد مغايرة بينهما على الاطلاق، فإن الماهية والوجود موجودان معاً في شيء موجود واحد.

إن الفارابي قد حقق للفلسفة بالمغايرة بين الماهية والوجود معنيين:

المعنى الأول: عدم المغايرة بين الوجود والماهية على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود، لأن النسب توجب المغايرة، ورفع المغايرة رفع النسبة وإثبات العينية، وهذا المفهوم يتحقق في واجب الوجود، يعني أن وجوده ضروري لذاته[1]، ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده. وعلى ذلك فهو الذي وضع عينية الماهية والوجود في واجب الوجود.

المعنى الثاني: المغايرة بين الوجود والماهية بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود، نظراً لمفهومها المتبادر الذي يتحقق في ممكن الوجود، الذي فيه مغايرة الماهية للوجود. وبما أنه لا توجد علاقة أو نسبة بين الماهية والوجود في واجب الوجود، فمن الغريب أن يسأل: بما أنه لا يوجد هناك في واجب الوجود مغايرة ومباينة بين ماهيته ووجوده فمن الذي منح لماهيته الوجود؟ وعلى هذا ليس من المعقول ولا من الممكن أن يبحث عن علة أو سبب لواجب الوجود، بينما من الضروري أن يسأل عن علة أو سبب لممكن

(1) المرجع السابق ص 57.

الوجود الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لايجاد نسبة وعلاقة بين ماهيته ووجوده.

إن الفارابي يقول إن الوجود عارض للماهية، ولكن هذا العرض ـ في الواقع ـ ليس بمعنى العرض في المنطق والفلسفة الذي يقوم بالجوهر، كما بينه أرسطو وغيره، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر، ويجب كذلك أن يكون الشيء أو الجوهر موجوداً قبل أن يتصف بالوجود، فإن الوجود إذا اعتبر عرضاً، مثل الأبيض يمكن أن يزول ويستبدل به عرض آخر كالأسود مثلاً. فالوجود ليس من أمثال هذه الأعراض عند الفارابي، وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل، وهو بالمعنى اللغوي عروض، أو عرض الوجود حدوثه وحصوله في عالم الأعيان.

وإذا أراد الإنسان أن يعرف أياً من الماهية والوجود أسبق من الآخر، فإنه يمكن القول بأننا إذا نظرنا من جهة الحصول والظهور إلى الخارج يكون الوجود أسبق بالنسبة لمعرفتنا، لأننا حينئذٍ نتحقق الماهية عندما كانت موجودة، أي بعد اتصافها بالوجود في الخارج. وإذا اعتبرنا إمكانية الشيء بأنه يحتمل أن يكون موجوداً نظراً لماهية الشيء نفسها. فإنه يمكن القول بأن ماهية وإمكانية الشيء تسبق الوجود في الذهن، أي أننا نتصور ونتخيل شيئاً ما ثم نحكم عليه بأن ماهيته ممكنة الوجود أو ممتنعة، ثم إذا حققنا إمكانيته نبحث عن اتصافه بالوجود الخارجي.

فالحق أن صعوبة البيان والايضاح في هذه المسألة تنشأ عن عدم مشاهدة الإنسان حصول وخروج شيء من العدم الصرف.

وللوجود ثلاث مراتب عند الفارابي: واجب الوجود لذاته وهويته عين ذاته. وممكن الوجود من ذاته، واجب الوجود من غيره. والممكن الحقيقي، وهو الذي وجوده وعدمه سيان.

فالله ـ سبحانه ـ وجوده عين ذاته، والممكن مغايرة بين الماهية والوجود، وتوحيد الماهية والوجود أخرج الممكن إلى حيز الموجودات. والذي يفعل هذا التركيب والتوحيد يسمى العلة الفاعلة. وهكذا يوصف واجب الوجود بأنه علة أو سبب أو خالق وموجد.

ولقد سار «ابن سينا» في مسألة، «الماهية والوجود» على النمط الذي سار عليه الفارابي من قبل، ففرق بين نوعين من الأمور الممكنة، وفي أحدهما وهو النوع الثاني عند الفارابي يفرق ابن سينا بين شيئين هما آلماهية والوجود. أما الماهية فالمراد بها مجرد إمكان الشيء، أما الوجود فشيء يعرض لها من الخارج، ويجعلها وجوداً ضرورياً، بعد أن كانت مجرد إمكان.

أما «ابن رشد» فإنه لم يقبل هذه التفرقة الموجودة عند كل من الفارابي وابن سينا، هذه التفرقة الذهنية، ورأى أن الله يخلق الأشياء دفعة واحدة، ماهية ووجوداً، لأننا لو قلنا بأن الماهية تسبق الوجود لكان معناه أننا نقول بأن العدم الذي تنشأ منه الأشياء ذات حقيقية.

والحق أن «ابن رشد» قد جانبه الصواب في فهمه لنظرية الفارابي وابن سينا عندما فهم أن «العرض» الذي قال به الفارابي هو أحد أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو، وقد بينت مفهوم العرض الذي يقصده الفارابي، من قبل. كما أن «ابن رشد» قد جانبه الصواب أيضاً عندما قال في «تهافت التهافت» أن الوجود سابق على الماهية، فهو يقول: «وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده، لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته»[1]. وفيما عدا ذلك فالفلاسفة يفرقون بين الوجود والماهية فيما سوى الله، سبحانه وتعالى[2].

وفيما عدا ذلك ـ أيضاً ـ فإن ابن رشد يرى ـ كما تبين فيما سبق ـ أن الله هو الفاعل على الحقيقة، وهو المخترع للكائنات والخالق لها.

لكن إذا كان الله ـ سبحانه ـ هو الخالق على الحقيقة، وهو السبب الأول، ومبدأ المبادىء، فعلى أي نحو يكون فعله، وعلى أي وجه تكون صلته بالكائنات؟ يحكي أبو حيان التوحيدي في «مقابساته» سؤالاً وجهه أبو زكريا الصيمري لأبي سليمان وقد أجاب عليه أبو سليمان، فيقول التوحيدي:

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، القسم الثاني ص 598.

(2) للمزيد من التفاصيل في مسألة الوجود والماهية يرجع إلى: د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية 2/ 177 ـ 178، والمرحوم د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية ص 92 ـ 94، ود. أبو العلا عفيفي: مقال «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة» ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي ص 209 وما بعدها.

«إذا كان الباري لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون فعله؟ فإنه إن كان كاستنارة الهواء عن الشمس فهو ضروري وإن كان كفعل أحدنا فهو اختياري، وما خلا هذين فغير معقول، وما لا يعقل فهو غير مقبول؟ قال أبو سليمان: قد قال كبار الأوائل: أنه يفعل بنوع أشرف من الاختيار، وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأنا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا أعيانها أو شبهاً لها، والناس إذا عدموا شيئاً عدموا اسمه، لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع. هذا ما لا دفاع له، ولا امتناع منه... أنه قد صح أن فعل الله ـ تقدس وعلا ـ ليس باضطرار، لأن هذا نعت عاجز، ولا دافع لهذا القول، وليس باختيار ـ أيضاً ـ لأنّ في الاختيار معنى قوياً من الانفعال، وهذا مسلم عند من ألف شيئاً من الفلسفة، وشدا بعض علوم الأوائل. فلم يبق بعد هذا إلا أنه يفعل بنحو عال شريف يضيق عنه الاسم مشاراً إليه، والرسم مدلولاً به عليه»[1].

وإذا كان فعل الله لا بكيف فإن الفلاسفة يقرون بأن الله ـ سبحانه ـ أزلي، وأن الأشياء تنال الوجود منه، وأنها ناقصة عنه، إذ كان المعلول لا يمكن فيه أن يساوي العلة. ومراتب الموجودات كلها إنما حصلت على ما هي عليه بالله تعالى. وجوده الفائض وقوته السارية، هما اللذان يحفظان نظام العالم كله، ولو توهم متوهم أن الله سبحانه ـ قد أمسك عن هذا الفيض بالجود لما وجد شيء من العالم، ولعدم كله للوقت والحال.

يقول «ابن مسكويه»: «وكذلك قلنا لما نظرنا في الجواهر بقياس بعضها إلى بعض، وبحسب نظرنا في الطبيعيات، أن الجوهر هو القائم بنفسه المكتفى بذاته، وأنه القابل للأعراض المتضادة من غير أن يفسد بفسادها والآن لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياس إلى مباديها إلى أن يترقى بها إلى المبدع الأول، لم يستطع أن يقول أن الجوهر قائم بنفسه. وكيف يقوم بنفسه، ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل؟ وسنبين ذلك فضل بيان بمثال نورده فنقول: كل جوهر مركب فإنما تركيبه من هيولى وصورة، والصورة إنما هي تصير في الهيولى بالتركيب، والتركيب حركة،

(1) أبو حيان التوحيدي، المقابسات ص 149، 150 طبعة 1929.

ومحركها غيرها، كما بينا، وليس يمكن في الهيولى أن توجد وحدها معراه من الصورة، ولا في الصورة وحدها أن توجد بلا هيولى... وإذ بان ذلك فقد علم أنهما مضطران إلى موجد يوجدهما معاً، ومركب يؤلفهما في حال الإبداع، وقد تقدم البيان على أن التركيب حركة، وكل متحرك إنما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك.. واحد أزلي سبحانه وتعالى. فأما الهيولى الثانية، أعني الموضوعة للصور الطبيعية، فإن الطبيعة مشتملة عليها، وهي ذات قوة إلهية نافذة في جميع الأجرام تحركها إلى إتمامها، وإنما القوة الإلهية ليست تكل ولا تعجز»[1].

وإذا كان «ابن مسكويه» يرى أنه لا بد للمادة والصورة من مؤلف يؤلف بينهما، فإن «ابن مسرة» في «رسالة الاعتبار» يرى أن العناصر الأربعة، التي هي الماء والنار والهواء والأرض، أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها، «فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها... ليس بذي طبيعة محصورة... لأن الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر، وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة»[2].

كما يرى «ابن مسكويه» أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها من لا شيء، ووصف الذين يقولون بأنه لا يكون شيء من الأشياء إلا من شيء بأنهم قوم «لا دراية لهم بالنظر»، وقد وضح رأيه هذا بقوله: «إن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصورة حسب فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل بنفسه، وقد بين الحكيم ذلك، ودل على أن الصورة تنقاد على أمر ثابت لا يتغير، ليقبلها واحداً بعد آخر، فالأشكال كلها والصور الهيولانية بأسرها إنما هي محمولة في أجرام، والجرم الموضوع لها إنما يتبدل كيفية بكيفية، وصورة بصورة، وليس يخلو إذا استبدل بصورته أن تبقى الأولى فيها مع حدوث الثاني أو ينتقل عنه إلى جرم آخر، أو تبطل البته، فإن ادعى مدع أنها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني، كانت دعواه محالاً، لأن الصور المتضادة والأشكال المختلفة لا تجمع في محل واحد، وإن ادعى مدع أنها تنتقل عنه كان أيضاً محالاً، لأن نقلة

---

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 28 ـ 30.

(2) الأستاذ الدكتور محمد جعفر: في الفلسفة الإسلامية ـ دراسة ونصوص تنشر لأول مرة ص 340 طبعة 1976.

المكان إنما تكون للأجرام، فأما الأعراض فإنها لا تصح فيها النقلة إلا أن تكون في حواملها، وذلك بطريق العرض. . فبقي أن نقول أن الأول يبطل بحدوث الثاني، وإذا بطل الأول فإنما صار من وجود إلى عدم، وإذا ثبت في الصورة الأولى أنها تصير من الوجود إلى العدم كان ذلك أيضاً في الصورة الثانية الحادثة واجباً، أعني أنه إنما صار فيه العدم إلى الوجود، وإلا لزم فيه: إما أن يكون موجوداً في محله ذلك، وإما منتقلاً إليه من محل آخر، وقد أبطلنا هذين، فبقي أن تكون الأشياء المتكونة كلها، أعني حدوث الصورة والتخاطيط وسائر الأعراض والكيفيات إنما حدثت لا من شيء، وقد أطلق الحكيم أن الموجود لا من موجود، وهذا بين، لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع، إذ الموجود موجود قبل الإبداع، وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود، أعني العدم. وإن ارتقينا من الأمور القريبة إلينا تبين لنا ما نرومه عن قرب، وذلك أن كل كائن فإنما يكون عما لم يكن ذلك الشيء. مثال ذلك: الحيوان فإنه يكون من غير حيوان، إذ الحيوان يكون من مني، والمني إنما يقبل صورة الحيوان، شيئاً بعد شيء، ويستبدل بها من صورته الأولى، وكذلك المني يكون من الدم، والدم من الغذاء ـ والغذاء من النبات، والنبات من الاستقصات والاستقصات من البسائط، والبسائط من الهيولى والصورة، والهيولى والصورة لما كانا أول الموجودات، ولم يصح وجود أحدهما خلوا من الآخر، لم ينحلا إلى شيء موجود، بل إلى العدم، فيكون وجودهما، لا عن شيء»[1].

ويلاحظ أن «الغزالي» لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قائمة، على النحو الذي قال به الفلاسفة من أمثال ابن مسكويه، وغيره.

فالله ـ سبحانه ـ هو المبدع لكل شيء، والممسك لما أبدع، والإبداع هو فعله الخاص به فهو «غير محتاج في أفعاله إلى الأدوات والآلات والأماكن والأزمان والهيولى والحركات، بل فعله الخاص به هو الإبداع والاختراع، إذ الاختراع هو الإخراج من العدم إلى الوجود[2]». وهو «لا يباشر الأجسام

(1) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 30 ـ 32.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 85 طبعة 1305هـ.

بنفسه، ولا يتولى الأفعال بذاته، بل يأمر ملائكته الموكلين وعباده المؤيدين، فيفعلون ما يؤمرون، كما يأمر الملوك الذين هم خلفاء الله في أرضه عبيدهم وخدمهم ورعيتهم، ولا يتولون الأفعال بأنفسهم شرفاً وأجلالاً[1]، فهو سبحانه الذي ألهم الأشياء، فعلها في بعضها، حيث هدى كل كائن إلى طبيعة عمله[2]، **﴿فهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾**[3].

هذا هو رأي فلاسفة الإسلام في صلة الله ـ سبحانه ـ بالكائنات، فهي علاقة بين موجود وجوده عين ماهيته، وموجود فيه مغايرة بين الوجود والماهية، وهي أيضاً علاقة إبداع واختراع، وإن كانت لا تكيف.

هـ ـ الطبيعة

يتصل بمبحث السببية والعلية مفهوم «الطبيعة»، وهي تقال على جميع أصناف الصور وأصناف المواد والتغيرات اللازمة عنها[4]. والطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ. وهي لفظ مشترك يطلق على مدلولات مختلفة، ويشترك مع لفظ «الكون» في أحد مدلولاته، فللطبيعة مدلول عام هو «جملة الموجودات المادية بقوانينها» أي من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المضطربة من حولنا. وهذه الدلالة تزيد على جمع الأجسام بعضها إلى بعض معنى اتصاف الكل بالنظام والجمال، وقد كان هذا الوجه هو الملحوظ في تسمية اليونانيين واللاتين للعالم.

وبهذا المعنى يطلق لفظ «الكون»، ثم له مدلول أخص بالنسبة إلى كل واحد من الموجودات، فإن لكل موجود ماهيته، وقد جرى الاصطلاح العربي بإطلاق لفظ الكون على ما يحدث دفعة، كانقلاب الماء هواء بالتسخين، فإذا كان على التدريج فهو «الحركة».

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق 2/ 111 طبعة بيروت.

(3) سورة طه: الآية 50.

(4) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 32 طبعة 1958.

وقد تنطوي الماهية على «طبع» أو هيئة كالماهية، وهو ما يدعى سجية وجبلة، وهذا خاص بالتركيب الفسيولوجي وبالشعور في الحيوان والإنسان من جهة بعدهما عن الجبرية وحصولهما على شيء من الاستقلال بالنسبة إلى الأحوال الخارجية، فإن هذا الاستقلال يرجع حينئذ إلى تكوين الجسم، سواء كان هذا الفرد المعين، أو ممثلاً لنوعه «فالأصبع الزائدة تشبه أن تكون بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية» أو قد نقول: «إنها عن الطبيعة وليست بالطبع»[1].

ثم حدث الانتقال من هذا المعنى إلى معنى أعمق هو أن طبيعة الشيء هي: «المبدأ الفعلي أو الانفعالي الدائم لحركاته وسكوناته، ذلك أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة بالحركة والسكون وعلة اطرادهما. فالفعل الباطن واطراد الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة، فإن الأمور الطبيعية دائمة أو أكثرية، وليست باتفاقية»[2]، «والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب لكن له عائق والموجب هو الذي يسلم له الأمر دون عائق»[3]. وليست الأمور الطبيعية بارادية، وفي الوقت نفسه هناك غائية في الطبيعة «وإلا فتكون الطبيعة قد فعلت باطلاً»[4]، ومع ذلك فإنها «لا تفعل بالاختيار، بل إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع، فلا تتفنن حركاتها وأفاعيلها[5]».

وهكذا يقال: «طبيعي» في مقابل «اتفاقي» وفي مقابل «إرادي» متى كان مصنوعاً باختيار الإنسان، وفي مقابل «إرادي» متى كان مصنوعاً بصناعة الحيوان ومطرداً أو كالمطرد بفعل الغريزة، فلا يبقى بعد هذا إلا أن «الطبيعة» مبدأ باطن للفعل والانفعال، وأن «الطبيعي» هو الصادر عن هذا المبدأ، على ما ذكر. ويتأيد هذا المعنى بملاحظة أن ما بالطبيعة قد يفسد، «فتكون الطبيعة

---

(1) ابن سينا: تسع رسائل - رسالة الحدود ص 59 طبعة 1298هـ قسطنطينية، وقارن: الغزالي: معيار العلم ص 299 طبعة 1969 مصر.

(2) ابن سينا: النجاة ص 215 طبعة 1331هـ مصر.

(3) المرجع السابق ص 351.

(4) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 132.

(5) ابن سينا: النجاة ص 177.

علة الرد إلى الحالة الطبيعية»[1] كاستعادة الصحة واندمال الجروح.

وهذه المعاني جميعاً تعود إلى اليقين بأن الطبيعة صنع عقل حكيم، وأن لكل موجود طبيعته، وأن للطبائع وأفعالها نظاماً وحكمة، وأن «لا شيء معطل في الطبيعة»[2] أبداً، بحيث لو صادفنا مذهباً فلسفياً يعتمد على الاتفاق أو المصادفة، حكمنا فوراً ببطلانه، لمخالفته لذلك المعنى العام للطبيعة الذي يتبدى للعقل بداهة، ويتبدى لكل عقل.

ويحكي إخوان الصفا «خلافاً وجد بين العلماء في أفعال الطبيعة، والسبب في هذا الخلاف هو عدم الفهم لمعنى كلمة «الطبيعة»، يقول إخوان الصفا: «واعلم أن طائفة من المجادلة أنكرت أفعال الطبيعة لما جهلت ماهية الطبيعة نفسها... فنسبت كل أفعال الطبيعة إلى الباري ـ جل ثناؤه ـ حسنة كانت أو سيئة، خيراً كانت أو شراً، ومنهم من نسب ما كان حسناً إلى الباري.. وما كان منها قبيحاً نسبه إلى غيره، ثم اختلفوا في الغير من هو؟ فمنهم من نسب تلك الأفعال إلى التولد، ومنهم من نسبها إلى النجوم، ومنهم من نسبها إلى البخت والاتفاق، ومنهم من نسبها إلى جريان العادة، ومنهم من نسبها إلى الشياطين، ولا يدري ما الشياطين، وكل هذه الأقاويل قالوها بجهلهم بماهية الطبيعة، وقلة معرفتهم بأفعالها»[3].

والذين نسبوا أفعال الطبيعة كلها إلى الباري وقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك «وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل، وشاهدوا أفعالاً لم يروا فاعلها، نسبوها إلى الباري ـ جل ثناؤه ـ ونظروا فيها، وبحثوا عنها فوجدوا بعضها شروراً وفساداً، مثل موت الأطفال ومصائب الأخيار.. كرهوا أن ينسبوا ذلك إلى الباري ـ جل وعلا ـ فنسبوها إلى التولد بزعمهم، ومنهم من نسبها إلى البخت والاتفاق، ومنهم من نسبها إلى النجوم، ومنهم من نسبها إلى الباري تعالى، وقال بالمكافأة والمجازاة ومنهم من قال بالعرض وسابق النظر، ومنهم من قال بالأصلح واللطف»[4].

---

(1) المرجع السابق ص 220.

(2) المرجع السابق ص 304.

(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 85 طبعة 1305هـ بمباي.

(4) المرجع السابق: 2/ 129 طبعة بيروت.

ويحدد إخوان الصفا ماهية الطبيعة بأنها «قوة من قوى النفس الكلية منبثة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، سارية في جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله، وتسمى باللفظ الفلسفي قوى طبيعية، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الباري جل ثناؤه، والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم، والجسم من حيث هو جسم لا فعل له البتة بالاجماع من الفريقين بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت. واعلم بأن الذين أنكروا فعل الطبيعة يقولون أنه لا يصح الفعل إلا من حي قادر، وهذا قول صحيح، ولكن يظنون أن الحي القادر لا يكون إلا بجسم إذا كان على هيئة مخصوصة بأعراض تحله بزعمهم، مثل الحياة والقدرة والعلم وما شاكلها، ولا يدرون أن مع هذا الجسم جوهراً آخر روحانياً غير مرئي، وهي النفس. . . وإنما الأفعال كلها للنفس، وأما الجسم وأعراضه فإنها للنفس بمنزلة أدوات وآلات لصانع يظهر بها ومنها أفعاله»[1].

فالطبيعة هي قوة من قوى النفس الكلية وهي سارية في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، بسيطة ومركبة، أي النار والهواء والماء والأرض، والمعادن، والنبات، والحيوان «وهذه القوة، أعني الطبيعة، سارية فيها كلها، ومحركة لها، ومسكنة، ومدبرة لها، ومبلغة لكل واحدة منها إلى أقصى غاياتها، بحسب ما يليق بواحد واحد منها، كما شاء باريها»[2].

والطبيعة فاعلة في هذه الأجسام الأشكال والصور صانعة منها الحيوان والنبات والمعادن بتأثير الأشخاص الفلكية «وذلك أن الفلك يدور دورانه. . . وبحركات كواكبه ومطارح شعاعاته في سمك الهواء على سطح الأرض والبحار وأسخانه لها تحلل المياه فتصيرها بخاراً، وتلطف أجزاء التراب فتصيرها دخاناً، ويكون منهما ضروب المزاجات، كما يكون من أصباغ المصورين، ثم إن قوى النفس الكلية الفلكية السارية في جميع الأجسام المسماة الطبيعة تنقش وتصور وتصوغ من تلك المزاجات والأخلاط أجناس

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 42، 43 طبعة 1305هـ.

(2) المرجع السابق 2/ 88.

الكائنات التي هي الحيوان والنبات والمعادن، بإذن الله عز وجل»[1].

وعند إخوان الصفا أن النفس الكلية هي روح العالم، والطبيعة هي فعلها، والأركان الأربعة هي الهيولى الموضوعة لها، والأفلاك والكواكب كالأدوات لها، والمعادن والنبات والحيوان كلها مصنوعاتها»[2].

فالعلة الفاعلة في الكائنات ـ كما يرى إخوان الصفا ـ يسميها الفلاسفة قوى طبيعية، ويسميها الناموس الملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات وتوليد الحيوانات وتكوين المعادن، ويسميها إخوان الصفا النفوس الجزئية «والعبارات مختلفة والمعنى واحد، وإنما نسبت الفلاسفة الحكماء هذه المصنوعات إلى القوى الطبيعية وصاحب الشرع إلى الملائكة، ولم تنسبها إلى الله تعالى، لأنه يجل الباري جل ثناؤه ـ عن مباشرة الأجسام الطبيعية، والحركات الجرمانية، والأعمال الجسدانية، كما يجل الملوك والسادة والرؤساء، عن مباشرة الأفعال بأنفسهم، وإن كانت تنسب إليهم على سبيل الأمر بها والإرادة لها، كما يقال: بنى الاسكندر السد... وبنى المنصور مدينة السلام... فعلى هذا المثال تنسب أفعال عباد الله إلى الله»[3]. كما ذكر هو بقوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾[4].

وهو يوردون مثالاً على أن هناك طبائع خاصة، وأن الجسم من حيث هو جسم لا فعل له، وأن هناك مبدأ آخر مع الجسمية، فيقولون: «وأما حجر المغناطيس فهو أيضاً عبرة لأولي الأبصار والتفكر في الأمور الطبيعية وخواص أفعال بعضها في بعض، وذلك أن بين هذا الحجر والحديد مناسبة ومشاكلة في الطبيعة كالمناسبة والمشاكلة بين العاشق والمعشوق، فإذا فكر العاقل اللبيب في فعل هذين الحجرين وغيرهما من الأحجار المعدنية والأجسام النباتية علم وتبين له أن الفاعل المحرك لهما هو غيرهما، لأن الجسم لا فعل له من حيث هو جسم ببراهين قد قامت ودلائل قد وضحت، وأن هذه الأجسام كلها هي

(1) المرجع السابق 2/ 43 ـ 44.

(2) المرجع السابق 2/ 88.

(3) المرجع السابق 2/ 102 ـ 103.

(4) سورة الأنفال: الآية 17.

كالأدوات والآلات للفاعل الصانع المحرك، وهو النفس الكلية الفلكية التي هذه التأثيرات كلها من أفعالها، وهي المسماة طبيعة تظهر وتعمل بإذن باريها جل ثناؤه»[1].

ويرى «سهل التستري» أن كلمة طبيعة تعني مبدأ منح وحفظ الحياة، وهو مبدأ روحي، يقول «سهل» في رسالة الحروف: «وقول الله ـ تعالى ـ كن كذا وكذا لشيء ما فيكون، إنما هو صورة الشيء، روحانية متألفة من قوى وروح، قد انفصلت من «الكن الأعظم» الذي قاله للكل. فتلك الصورة الروحانية هي الكلمة من الله لكون الشيء، وهي حقيقة الشيء المكون، وهي الإرادة لكونه، بناء على العلم المحيط. وتسميها الفلاسفة طبيعة الشيء، وبعضهم يسميها نفساً، وكلهم مقرون أنه أمر إلهي مصور للأجسام حافظ لها، مانع من جميع الآفات»[2].

ويعلق أستاذي الدكتور محمد جعفر على مفهوم الطبيعة عند التستري بأن الكندي يحدد مصطلح الطبيعة بأنه أول نشاط نفسي أو طاقة أو ملكة، كما أن فكرة «سهل» موجودة لدى جابرِ بن حيان، وأن الفلاسفة يسمونها قوى أو ملكات أو أسباباً، بينما يسميها علماء الكلام أعراضاً أو أحداثاً أو أسباباً ومعاني، ويسميها الفقهاء صفات[3].

يتضح مما سبق أن هناك مع الجسم مبدأ آخر، أو قوة أخرى، هي النفس، هذه النفس هي المحركة للجسم «والجسم من حيث الجسمية ليس بمتحرك، والأفعال لا تكون إلا بالحركة، فالمحرك للأجسام جوهر آخر، وهو الذي نسميه نفساً، والنفوس من حيث النفسية جوهر واحد، وإنما تختلف النفوس بحسب اختلاف قواها، واختلاف قواها بحسب اختلاف أفعالها ومعارفها وأخلاقها، كما أن اختلاف الأجسام بحسب اختلاف أشكالها، واختلاف أشكالها بحسب اختلاف أعراضها»[4].

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 12 ـ 126 طبعة بيروت.

(2) سهل بن عبد الله التستري: رسالة الحروف، ضمن كتاب الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي 1/ 367 طبعة 74.

(3) المرجع السابق ص 383.

(4) إخوان الصفا: رسائل 1/ 35 ـ 36 طبعة 1305هـ.

وكل كائن له نفس جزئية، هذه النفس قوة من قوى النفس الكلية، وتحدث النفوس الجزئية بامتزاج العناصر الأربعة بتأثير حركات الكواكب والأفلاك «واعلم أن مثل الأركان الأربعة التي هي الأمهات في جوف الفلك كاللبن في الوعاء، وحركات الكواكب من محيط الأفلاك كالمخض به، والكائنات عنها كالزبدة المجتمعة من لطائفها، ثم اعلم أنه إذا تمخضت الأركان من تحريك الأشخاص الفلكية لها، واجتمع من لطائف زبدتها شيء وشخص، وامتاز عن البسائط، ربطت بها في الوقت والساعة قوة من قوى النفس الكلية الفلكية في أي مكان كان ذلك الشيء، من البر والبحر والهواء والنار، في أي وقت كان من الزمان، وتشخص تلك القوة، وامتازت عن سائر القوى، لتعلقها بتلك الزبدة واختصاصها بتلك الجملة، فعند ذلك تسمى تلك القوة نفساً جزئية، وعند ذلك تقع الإشارة إلى تلك الجملة، لأنها حادث كائن، حيواناً كان أو نباتاً أو معدناً»[1].

وهذه النفس لها صفات تختص بها «أما الصفات المختصة بالنفس بمجردها، فهي جوهرة روحانية سماوية نورانية بذاتها، علامة بالقوة، فعالة بالطبع، قابلة للتعاليم، فعالة في الأجسام، ومستعملة لها، متممة للأجسام الحيوانية والنباتية إلى وقت معلوم، ثم إنها تاركة لهذه الأجسام ومفارقة لها وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبدئها، كما كانت بدءاً»[2].

إن الطبيعة ليست شيئاً مادياً، فلا وجه لاستغلال الماديين لفكرة الطبيعة في إلحادهم، سواء كانوا ماديين علميين، أو ماديين جدليين، إذ أن مفهوم الطبيعة على النحو السابق لا يسعفهم في الغرض الذي يبتغونه. كما أنه يمكن القول من جهة أخرى بأن الطبيعة ما هي إلا مجموعة القوانين التي تحكم الكائنات، والطبائع متعددة بعدد القوانين الطبيعية، وكل كائن له طبيعة خاصة هي قانونه الذي ينظم وجوده، أما مفهوم الطبيعة العام فإنه لا يمثل موجوداً متحققاً في الخارج، ولكنه مجرد معنى كلي لا يوجد إلا في الذهن، شأنه في ذلك شأن مفاهيم الأجناس والأنواع، فالطبائع قوانين، والقانون نظام، والنظام فكرة، والفكرة شيء مغاير للمادة.

---

(1) المرجع السابق 2/ 272 ـ 273.

(2) المرجع السابق 1/ 14.

هذه هي القوانين الفاعلة في الكائنات الحية وتطورها، فإن التطور يحدث بوجود النفس، ولهذا كانت هناك نفس نباتية، وأخرى حيوانية، وثالثة نفس إنسانية أو ناطقة «ثم اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متبائنات، ولكنها كلها كالفروع من أصل واحد، متصلات بذات واحدة». . فهكذا أمر النفس، واحدة بالذات، وإنما يقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر فيها من الأفعال، وذلك أنها إذا هي فعلت في الجسم الاغتذاء والنمو فتسمى النفس النامية، وإذا هي فعلت في الجسم الحس والحركة والنقلة فتسمى النفس الحيوانية، وإذا هي فعلت الفكر والتمييز فتسمى النفس الناطقة»[1].

الأمر الذي يوضح لنا أن الفرق بين الإنسان والحيوان في العقل هو الفرق في الدرجة فقط، وليس في النوع.

وهكذا يوجد سبب وعلة لكل كائن، وهما مبنيان على حتمية طبيعية، إذ أن لكل كائن طبيعة خاصة وهذه الطبائع متعددة بتعدد القوانين، والسبب والقانون والطبيعة وفاعليتها، ترجع كلها إلى سبب الأسباب علة العلل، وخالق القوانين والطبائع، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ أحسن الخالقين.

و ـ الغاية من التطور

إن موضوع التطور يؤدي بنا في الحال إلى مشكلة فلسفية قديمة هي مشكلة الغائية، هل هناك غاية أو غرض أو خطة أو تدبير في الطبيعة، هل للعالم هدف أو غرض يستهدفه؟

قبل أن أجيب على هذه الأسئلة عليّ أن أوضح معنى الغاية، والعلة الغائية وأقسامها، والمبدأ الغائي، والمذهب الغائي.

لقد قلت فيما سبق أن هناك أربعة أسباب لوجود الكائنات هي: الفاعل، والغاية، والمادة، والصورة. فالغاية أو العلة التمامية هي: ما لأجله وجود الشيء، وتطلق على الحد النهائي الذي يقف العقل عنده، وعلى التمام أو

(1) المرجع السابق 1/ 251.

الكمال المقصود تحقيقه، والمصير المراد بلوغه. وقد تطلق على الغرض، ويسمى علة غائية، وهي ما لأجله أقدم الفاعل على الفعل. وهي تتقدم سائر العلل، بل هي علة العلل في أنها علل «وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر. . ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية»[1].

وقد تطلق الغاية على كل مصلحة أو حكمة تترتب على الفعل من حيث أنها على طرف الفعل ونهايته، وتسمى فائدة أيضاً، فهما ـ أي الغاية والفائدة ـ متحدتان ذاتا مختلفتين اعتباراً. . والفرق بين الغاية بمعنى الغرض، والغاية بمعنى الفائدة، أن الثانية أعم من الأولى، لوجودها في الأفعال الاختيارية، وغير الاختيارية، على حين أن الغاية بمعنى الغرض لا توجد إلا في الأفعال الاختيارية، والدليل على ذلك أن الفلاسفة قد يطلقون الغاية على ما يتأدى إليه الفعل، وإن كان غير مقصود بالاختيار. وهكذا يثبتون للقوى الطبيعية غايات مع أنها لا شعور لها ولا قصد.

فالغاية لها معنيان: أحدهما: هو القول بأن الغاية نهاية الفعل في الزمان، وحده الأقصى في المكان، وهي بهذا المعنى مقابلة للابتداء. والآخر: هو القول بأن الغاية هي الغرض الذي من أجله يقدم الفاعل على الفعل، والجهة التي يتوجه إليها في حركته ونزوعه، وهي بهذا المعنى مقابلة للوسيلة.

والعلة الغائية مقابلة للعلة الفاعلة، والفرق بينهما أن العلة الفاعلة متقدمة على المعلول بالزمان على حين أن الغاية متأخرة في الوجود عن الوسيلة، وإن كانت متقدمة عليها في التصور، وهي علة تمامية لا يمكن تحقيقها بالفعل إلا بعلل فاعلة. والفلاسفة الإسلاميون الذين قالوا بالعلل الغائية، يذهبون إلى أن كل ظاهرة من ظواهر هذا العالم جزء من مخطط عام، وصنعة صانع حكيم أو عقل مدبر. وسبب ذلك أنهم رأوا بعض الظواهر الطبيعية تعمل على تحقيق غاية واحدة، وأن بعضها الآخر رتب ترتيباً محكماً في نظام معقول متفق مع حاجة كل موجود، فكل شيء في العالم بقدر، حتى أنهم نسبوا إلى الطبيعة مقاصد وغايات لا وجود لها إلا في أذهانهم.

---

(1) ابن سينا: النجاة ص 345 طبعة 1331هـ مصر.

والغائية نوع من السببية ـ كما قلت سابقاً ـ ولها أقسام وهي: الغائية الصورية، والغائية المادية، والغائية الداخلية، والغائية الخارجية، أما الغائية الصورية فهي الغائية القصدية، وهي في الإنسان فاعلية واعية توجب معرفته بالغاية المراد بلوغها. وأما الغائية المادية فهي الغائية الطبيعية التي نجدها في أجسام الكائنات الحية، وفي الآلات التي صنعها الإنسان، فهي تعمل على تحقيق بعض الغايات من غير أن تكون عالمة بها. وأما الغائية الداخلية فهي كون أجزاء الشيء تابعة بطبيعة ذلك الشيء من جهة ما هو كل، فإذا قيل: إن لشيء ما غاية، عني بذلك أن أجزاءه محدودة في صورتها، وفي وظيفتها، وفي علاقتها بمجموعة العام، وأحسن مثال يدل على هذه الغائية ما بين الأجزاء والكل في جسم الكائن الحي من علاقات مشتركة. وأما الغائية الخارجية فهي علاقة بين موجودين مختلفين يكون أحدهما غاية والآخر وسيلة.

ومبدأ الغائية هو القول بأن كل موجود يفعل لغاية، وبأن الغايات الجزئية في هذا العالم مرتبطة بغاية كلية، وهذا المبدأ هو المبدأ الذي بني عليه إثبات وجود الله بالدليل الغائي، لأنه إذا قيل أن لكل موجود غاية، وأن جميع الأشياء منظمة ومرتبة لغاية، وجب عن ذلك ضرورة أن يكون هنالك موجود عاقل يوجه الأشياء الطبيعية كلها إلى غايته، وهذا الموجود العاقل هو الله سبحانه.

والمذهب الغائي مقابل للمذهب الآلي، ويطلق على كل نظرية تعلل ظواهر الوجود بالأسباب الغائية، فإذا اقتصر على تفسير ظواهر الحياة فقط سمي المذهب الغائي بالمذهب الحيوي أو الحيوية، وهي القول بأن عملية الكائن الحي العضوية تقوم على قوة موجهة نحو غاية معينة، وهي تحقيق نموذج الكائن الحي أو صورته. وإذا عم التعليل بالأسباب الغائية جميع ظواهر الوجود سمي المذهب الغائي بمذهب الغائية الكلية، أي أن العالم بأسره جملة من العلاقات بين الغايات والوسائل[1].

وبعد أن استعرضت مفهوم الغائية والمبدأ الغائي والمذهب الغائي، أقول

---

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 2/ 120 ـ 124.

أنه من الواضح أن الموجودات البشرية تعمل وفقاً لغاية، ومن هنا كان طبيعياً أن يفكر الإنسان تفكيرا غائياً، أي أنه يعتقد أن كل شيء في العالم سوف يكون له غرض، مثله مثل الأمور البشرية. وإذا لم يعتقد الإنسان بأن كل شيء في هذا العالم يعمل وفقاً لغاية معينة، وغرض معين، وخطة محكمة، فليس أمامه من بديل آخر غير القول بالصدفة. والقول بالصدفة قول يستحيل قبوله، أو على الأقل لا يمكن الإيمان به بسهولة.

كما أن فلاسفة الإسلام لا يسلمون بأن الغاية في تطور الكائنات الحية هي «الحياة» أو «المحافظة على الذات»، أو «المحافظة على النوع» أو «الصورة» بالمعنى الأرسطي، فليست الحياة عندهم هي الغاية التي تسعى إليها الكائنات الحية في تطورها وترقيها، وهذا عكس ما يراه التطوريون المحدثون من الماديين كدارون أو غيره. فابن سينا ـ مثلاً ـ يرى أن كل كائن يعشق الوصول إلى الكمال، فيقول «فبين أن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً، وعشقاً غريزياً، ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها[1]».

وإذا كان للكائنات الحية غاية تسعى إليها من غير وعي منها أو قصد فإن صانعها، وهو الله سبحانه، هو الذي وجهها إلى هذه الغاية. يقول إخوان الصفا: «اعلم أن كل عمل متقن فمن صانع حكيم في أولية العقل، وكل فاعل حكيم فله في فعله غرض ما، والغرض هو غاية يسبق إليها وهم النفس، وإذا بلغ الفاعل إلى الغاية قطع الفعل. ثم اعلم أن دوران الأفلاك فعل متقن ففاعله إذاً حكيم، فله إذاً في إدارة الأفلاك غرض ما، فإن كان قد بلغ إلى غرضه فسبيله أن يقطع الفعل ليقف الفلك عن الدوران فأما الأجسام فإن أفضلها ما كان يظهر عنه أفضل فعل، وأجل النفوس ما بدا فيها العلم وزال عنها الجهل. ثم اعلم أن ألذ ما يأكل الإنسان العسل، وأنعم ما يلبس الإبريسم، فإن كان الفاعل لهما هي الدودة والزنابير، فإذا أصغر الأجسام أكرمها فعلاً، وقد قام البرهان بأن الجسم لا فعل له البتة. ولا يخفى عليك بأن تمام الزرع والشجر في إخراج الحب والثمر وغايتهما الحصاد والصرام، والغرض منهما بعد ذلك

(1) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص 135 ـ 137.

تمام الحيوان في الإدراك، وغايته النتاج وحصاده وصرامه الموت، فالغرض من الحيوان إذاً بعد الموت[1]».

وأحكام الصنعة في النبات يدل على صانع حكيم، وذلك «بأن المصنوع المحكم يدل على الصانع الحكيم، وإن كان الصانع الحكيم محتجباً عن ادراك الأبصار. وكل عاقل إذا تأمل أحوال النبات من فنون أشكال أصولها، وامتداد عروقها، وتفرع غصونها في الهواء، وتقطيع أوراقها في فنون الأشكال، وألوان أزهارها من الأصباغ، واختلاف صور حبوبها، وأشكال أثمارها من الصغر والكبر، واختلاف ألوانها وطعومها وروائحها، يتبين له، ويعلم علماً ضرورياً أن لها صانعاً حكيماً، لأن عقله يشهد له بأن الأركان الأربعة المتضادة القوى المتنافرة الطباع لا تجتمع ولا تأتلف، ولا تصير على هذه الأوصاف التي تقدم ذكرها إلا بقصد صانع حكيم لا يشك فيه، لكن إذا لم يتفكر في كيفية صنعته، ولم فعل هكذا، ولم يفعل كذا؟ لا يفهم ولا يدري ولا يتصور له ذلك[2]».

فكل شيء له غاية، حتى أوراق النباتات، جعلها الله «زينة لها، ودثاراً لثمارها، ووقاية لحبوبها، ونورها وزهرها، من الحر والبرد المفرطين، ومن الرياح والعواصف والغبار، وشدة وهج الشمس، وجعلها أيضاً ظلالاً للحيوانات، وكناً لها، وستراً ووطاء، وغذاء ومادة لأجسادها، وأدوية ومنافع كثيرة، وهكذا حكم ثمارها، وحبوبها، وجذورها، ولحائها، وعروقها، وأصولها، ولبها، وقضبانها وفروعها، كل واحد من هذه الأنواع ذو منافع كثيرة، لا يعلمها إلا الله[3]».

والغاية من تطور الإنسان هي لقاء الله سبحانه يقول إخوان الصفا: «اعلم يا أخي أنك مندوب للقاء ربك، ومبعوث من هذه الدنيا إلى هذه المرتبة، ومقصود بك إليها منذ يوم خلقت، تنتقل من حال أدون إلى حال هي أتم وأكمل وأشرف، إلى أن تلقى ربك وتشاهده فيوفي لك ما وعدك، فمن تلك

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 331 طبعة 1305هـ.

(2) المرجع السابق 2/ 102. وقارن: ابن مسرة: رسالة الاعتبار تحقيق الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر.

(3) إخوان الصفا: رسائل 2/ 108 ـ 109 طبعة 1305هـ.

الحالات ما قد جاوزت وشاهدت، ومنها ما لم تبلغها بعد، وأنك قد أتى عليك حين من الدهر لم تكن شيئاً مذكوراً. . ولتعلم أنك منتقل. . إلى حالة أخرى بعد الموت، وتنشأ نشأة أخرى[1]».

ولقد ذهب بعض الصوفية في تصوير مكانة الإنسان في هذا العالم إلى القول بأن الإنسان هو منتهى تطور العالم، وأن التطور ينتهي به إلى الفناء في الله. ذكر هذا «جلال الدين الرومي» شعراً في «المثنوي» وترجمة المرحوم الدكتور «عبد الوهاب عزام» في هذه الأبيات:

صرت إذ مت جماداً نامياً	مت نبتاً صرت حياً ساعياً
مت حيوان إذا بي بشر	كيف أخشى الموت ماذا أحذر
ثم أغدو مائتاً بين البشر	طائراً في ملك لا أستقر
ليس لي إلا سمو نحوه	كل شيء هالك إلا وجهه
ثم أسمو طائراً فوق الملك	فأكون الشيء لا يخطر لك
ثم أفنى فيغنيني المنون	منشداً أنا إليه راجعون[٢]

ويصور «فريد الدين العطار» الله، سبحانه، بأنه بحر صدر عنه العالم، وأن العالم وما فيه ينزع إلى البحر أو النور الذي ظهر منه، وأنه في حنين دائم إلى أصله، في شوق مستمر إلى الله «جؤار العالم دعاء لك. ما رأى القلب إلا أن كل شيء في ظمأ إليك، رأى ذرات العالمين طالبة إياك»[3].

فالصوفية يرون أن خلق الكائنات طراً، ووجودها، وسر حركتها، منبتة الحب الإلهي[4] «والحق أن فكرة» المسارة بين النفس الإنسانية والخالق «الموجودة عند الصوفية، والتي تعني أنه في مرحلة المسارة تظهر المقادير تدريجياً لتكشف ما أريد بكل نفس، ثم لتستقبل النفس مجالاً آخر، وطوراً آخر، تعتبر من العمق والتفصيل بحيث تعد بحثاً فريداً في التراث الإسلامي، كما يتضح عنده سهل بن عبد الله التستري»[5].

---

(1) المرجع السابق 2/ 101 ـ 102.

(2) المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار ص 87 طبعة 1945م.

(3) المرجع السابق ص 78.

(4) مولانا آزاد سبحاني: تعاليم الإسلام في ضوء الفلسفة الربانية ص 35 طبعة سنة 1949 القاهرة.

(5) الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر: من التراث الصوفي 1/ 183 وما بعدها.

وإذا كانت نظرية التطور في العصر الحديث قد أورثت الناس اليأس حين قالت أن وجود الإنسان هو نهاية التطور أو الغاية الأخيرة للتطور، فإن إخوان الصفا ـ كما يتضح للباحث ـ يقولون بأن التطور لم يصل إلى غايته، بل هو مستمر بعد الموت «فإذا بلغت النفس الإنسانية إلى أقصى مدى غاياتها، وكملت بما أظهرت من الفضائل، وهدم الجسد، نقلت هذه الأنفس بعد مفارقة الجسد إلى حالة أخرى، ونشوء آخر، أعلى وأشرف من هذا الجسد المؤلف من اللحم والدم والأخلاط الأربعة القابلة للكون والفساد»[1]، كما قال الله تعالى: **﴿وننشئكم فيما لا تعلمون ثم الله ينشيء النشأة الآخرة﴾**[2].

وتوجد هذه النظرة لدى «جلال الدين الرومي» أيضاً، قالها في شعر له منقطع النظير، حيث يقول:

«ظهر الإنسان أول الأمر في مرتبة الجماد

ثم انتقل إلى مرتبة النبات

وعاش سنوات وسنوات نباتاً من النباتات

لا يذكر شيئاً عن حالته الجمادية الأولى التي تختلف عن حالة النبات

اختلافاً كثيراً فلما انتقل عن النبات إلى الحيوانية

كان لا يذكر شيئاً عن حالته النباتية

سوى الميل الذي أحس به إلى عالم النبات

وبخاصة عندما يأتي الربيع وتنفتح الأزهار الجميلة

كميل الأطفال إلى أمهاتهم

لا يعرفون السبب في ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجه الخالق ـ كما تعلمون ـ من حالته الحيوانية

إلى الحالة الإنسانية

فانتقل الإنسان بهذا من مرتبة طبيعية

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 336 طبعة 1305هـ.

(2) سورة العنكبوت: الآيتان 19، 20.

إلى مرتبة أخرى

حتى أصبح حكيماً عالماً قوياً كما هو الآن

ولكنه لا يذكر شيئاً عن نفوسه الأولى

ولسوف تتغير نفسه الحاضرة مرة أخرى[1]»

فالخلود تطور عنده «جلال الدين الرومي» وإن كنت لا أوافق الأستاذ محمد إقبال في نظرته التي يرى فيها أن الخلود عند «جلال الدين» تطور «بيولوجي» حيث يقول إقبال: «كان من الطبيعي المتفق مع روح القرآن أن يعتبر «رومي» أن الخلود موضوع من موضوعات التطور البيولوجي، لا أمراً يقرره الجدل الفلسفي البحت، كما ظن بعض فلاسفة الإسلام[2]».

والواقع أن الغاية عند فلاسفة الإسلام والصوفية لا تبعد عن الغاية التي أرادها الله من خلق الإنسان والجن، وهي العبارة، حيث يقول جل شأنه: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾**[3].

كما أن فلاسفة الإسلام يرون أن عظمة الكون تدل على عظمة صانعه وحكمته، وأنه قد صنعه لغاية عظيمة «فإذا فكر الإنسان في هذه العظمة تبين له حكم الصانع جلت قدرته وعظم شأنه فتتنبه نفسه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ويعلم أنه ما خلق هذه الأشياء إلا لأمر عظيم»[4].

وكل الكائنات، صغيرها وكبيرها، دقيقها وعظيمها، بما تحمل من غاية تدل على الله سبحانه وتعالى. يقول الجاحظ «ثم اعلم أن الجبل ليس بأدل على الله من الحصاة، ولا الفلك المشتمل على عالمنا هذا بأدل على الله من بدن الإنسان، وأن صغيراً ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله، ولم تفترق الأمور في حقائقها، وإنما افترق المفكرون فيها»[5].

فالجماد والحيوان والإنسان حكمة وبيان على التدبير، وهذه الحكمة

---

(1) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 139 ـ 140.

(2) المرجع السابق ص 138 ـ 139.

(3) سورة الذاريات: الآية 56.

(4) إخوان الصفا: رسائل 1/ 132 طبعة 1305هـ.

(5) الجاحظ: كتاب الحيوان 3/ 299.

على ضربين: «شيء جعل حكمة، وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة، وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكل مستدل دليل، وليس كل دليل مستدلاً، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً»[1].

وهكذا يتضح أن فلاسفة الإسلام يختلفون عن التطوريين المحدثين في أنهم لا يقولون بأن الإنسان هو نهاية التطور، بل إنهم يعتبرون الموت مرحلة من مراحل التطور، كما أنهم لا يجعلون الغاية من التطور المحافظة على البقاء، أو الذات، أو الحياة، لأن هناك أشياء لا تدخل في هذا الحد، مثل الروائح المختلفة أو الأشكال الفنية الدقيقة، فمثل هذه الأشياء ليست لازمة للمحافظة على الحياة، الأمر الذي لا يجعل التطور يخضع لعوامل مادية بحتة، كما يرى «دارون» أو غيره من المحدثين، بل إن التطور يدل على أن هناك خالقاً له يسمو على المادة وعلى كل شيء.

ز ـ مشكلة الإنسان

عندما يكون الحديث عن خلق الإنسان، أو وجود الإنسان، فهنا تتفاقم المشكلة، ويزداد الأمر خطورة وتعقيداً. فكيف نشأ هذا الإنسان؟ وما أصله؟ وهل وصل إلى هنا بالتطور أم بالخلق الخاص؟ وإذا كان قد وصل بالتطور فكيف تفسر مسألة الجنة التي وجد فيها، ومسألة الإهباط من هذه الجنة؟ وهل آدم هو أول البشر، ولم يكن أحد قبله من جنسه؟ كل هذه أسئلة تلخص مشكلة الإنسان.

والذي يزيد الأمر صعوبة على الباحث، أنها مشكلة حساسة، تمس العقيدة الدينية مساً مباشراً، وخاصة أن هناك عداء تقليدياً مستحكماً على مر العصور والأزمان بين القائلين بالخلق الخاص والقائلين بالتطور.

على كل حال، يطلق «الإنسان» على أفراد الجنس البشري، وهو عند

(1) المرجع السابق 1/ 33.

الفلاسفة «حيوان ناطق» وسواء كان الإنسان نوعاً من «الرئيسيات» ...Primates كما يقول علماء الحيوان، أم كان ذا مرتبة خاصة تميزه من سائر الأنواع الحيوانية فإن بنيته قريبة من بنية الثدييات العليا، ووظائفه العضوية شبيهة بوظائفها.

والصفات التي يتميز بها الإنسان من سائر الحيوان هي انتصاب قامته، وضخامة قحفه، ووزن دماغه، وقدرته على الكلام، وبشرته العارية من الوبر، ورأسه المملوءة من الشعر، وأنفه البارز فوق فمه، وذقنه البارزة ويداه الممتدتان في استقامة ذراعيه، ورجلاه العموديتان على ساقيه، ونمو عضلات فخذيه وأوراكه. ويتميز الإنسان ـ أيضاً ـ عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها «فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، من بين الحيوانات كلها، إلا ما يقال على النحل والجراد، وهذه إن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي، لا بفكر وروية، ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه، قال تعالى: ﴿**أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[1]، ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للإنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش»[2].

والإنسان عند الفلاسفة هو آخر الموجودات. يقول ابن مسكويه: «إن الإنسان آخر الموجودات، وإن التراكيب تناهت إليه، ووقفت عنده، وتكثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير، أعني العقل الذي به يدرك هذا المعنى البسيط (أي وجود الله)، وذلك أن البسائط الأول ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية، إذ الأمور التي تخرج إلى الفعل تكون أبدً متناهية، فلما بلغت الإنسان تناهت ووقفت، ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل آخرة عنده»[3].

---

(1) سورة طه: الآية 50 .(2) ابن خلدون: مقدمة ص 37 طبعة دار الشعب.

(3) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص 8.

كما أن اسم الإنسان يقع على الجسد والنفس معاً، حيث يقول إخوان الصفا: «إن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذي كالبيت المبني، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعاً جزءان له، وهو جملتهما والمجموع عنهما، ولكن أحد الجزءين، الذي هو النفس، أشرف، وهي كاللب، والجزء الآخر، الذي هو الجسد، كالقشر»[1] ويقول الفارابي: «إن الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه... وقد وقف الحس على ظاهره، ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه»[2].

وقد تبين من عرض صور التطور أن الإنسان هو آخر سلسلة التطور للكائنات الحية، وتبين أيضاً أن الأفق الإنساني له مراتب «وأول هذه المراتب من الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني مراتب الناس التي لا تميز عن القرود إلا بمرتبة يسيرة، ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم، فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل، وإلى هذا الموضوع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله - عز وجل - بالمحسوسات، ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالإرادة والسعي والاجتهاد، حتى يصل إلى آخر أفقه، فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان»[3].

فالإنسان قد ترقى في مراتب متعددة حتى حصل على كماله، و«كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها،... إن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنه إذا صار إنساناً كاملاً وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار إما حكيماً تاماً تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأييدات العلوية في التصورات العقلية، وإما نبياً مؤيداً يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل»[4].

---

(1) إخوان الصفا: رسائل 2/ 246 طبعة 1305هـ.

(2) نقلاً عن د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1/ 156.

(3) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص 74.

(4) المرجع السابق ص 75.

ولعل المتصوفة قد أخذوا فكرة «الإنسان الكامل» من الفلاسفة الذين قالوا بأن الإنسان هو نهاية السلسلة التطورية، كما يتضح من النص السابق لابن مسكويه. وخلاصة فكرة الإنسان الكامل عند هؤلاء المتصوفة، «أن الإنسان خلاصة العالم وروحه، وصلته بخالقه»[1].

فالمتصوفة يرون أن أفراد النوع الإنساني، كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله، لا يفقد في أحد منهم شيء مما في الآخر بحسب العارض، كمن تقطع يداه، أو يخلق أعمى لما عرض له في بطن أمه، ومتى لم يحصل عارض فهم جميعاً كمرآتين متقابلتين يوجد في كل واحدة منهما ما يوجد في الأخرى. وبعضهم يكون الكمال فيه بالقوة، وبعضهم يكون الكمال فيه بالفعل، والذين فيهم الكمال بالفعل، هم الأنبياء والأولياء، وهؤلاء أيضاً متفاوتون في الكمال، فمنهم الكامل، والأكمل، وأكمل هؤلاء محمد ﷺ «فهو الإنسان الكامل، والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل، صلوات الله عليهم، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل... إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق»[2]. والإنسان الكامل ـ عندهم ـ هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود، وهو العالم الأصغر، أو «الكون الجامع» أو «نسخة جامعة» أو «المختصر الشريف»، في مقابلة العالم الأكبر.

يقول «ابن عربي» في الإنسان الكامل: «بل هو على الحقيقة نسخة جامعة، باعتبار أن فيه شيئاً من السماء بوجه ما، ومن كل شيء بوجه ما، لا من جميع الوجوه فإن الإنسان، على الحقيقة، من جملة المخلوقات لا يقال فيه: إنه سماء، ولا أرض، ولا عرش، ولكن يقال فيه: إنه يشبه السماء من وجه كذا، والأرض من وجه كذا، والعرش من وجه كذا، والأرض من وجه كذا، والعرش من وجه كذا، وعنصر النار من وجه كذا، وركن الهواء من وجه كذا، والماء والأرض، وكل شيء في العالم. فبهذا الاعتبار يكون نسخة، وله اسم الإنسان، كما للسماء اسم السماء»[3]

---

(1) الدكتور عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار ص 87.

(2) عبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل 2/ 44 طبعة 1963 القاهرة.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية سفر 3 ص 328 طبعة هيئة الكتاب.

فالإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته، فهو يقابل العرش بقلبه، ويقابل الكرسي بأنيته، ويقابل سرره المنتهى بمقامه، ويقابل القلم الأعلى بعقله، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه، ويقابل العناصر بطبعه، ويقابل الهيولى بقابليته، ويقابل الهباء بحيز هيكله، ويقابل الفلك الأطلسي برأيه، ويقابل الفلك المكوكب بمدركته، ويقابل السماء السابعة بهمته، ويقابل السماء السادسة بوهمه، ويقابل السماء الخامسة بهمه، ويقابل السماء الرابعة بفهمه، ويقابل السماء الثالثة بخياله، ويقابل السماء الثانية بفكره، ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة، ويقابل المشتري بالقوى الدافعة، ويقابل المريخ بالقوى المحركة، ويقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابلَ الزهرة بالقوى المتلذذة، ويقابل عطارد بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة، ثم يقابل النار بحرارته، ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته، ثم يقابل الملائكة بخواطره، ويقابل الجن والشياطين بوساوسه، ويقابل البهائم بحيوانيته، ويقابل الأسد بالقوى الباطشة، ويقابل الثعلب بالقوى الماكرة، ويقابل الذئب بالقوى الخادعة، ويقابل القرد بالقوى الحاسدة، ويقابل الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باقي قواه. ثم إنه يقابل الطير بروحانيته، ويقابل النار بالمادة الصفراوية، ويقابل الماء بالمادة البلغمية، ويقابل الريح بالمادة الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية، ثم يقابل السبعة الأبحر بريقه ومخاطه، وعرقه ودمه وبوله، ثم يقابل الجوهر بهويته، وهي ذاته، ويقابل العرض بوصفه، ثم يقابل الجمادات بأنيابه، ثم يقابل النبات بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته.. الخ.

ثم الإنسان الكامل ـ أيضاً ـ نسخة الحق تعالى، خلقه الله على صورته، وذلك أن الله تعالى حي، عليم قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم.. والإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة، وهو أيضاً مرآة الحق «فإن الحق» ـ تعالى ـ أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل»[1].

---

(1) عبد الكريم الجيلاني: الإنسان الكامل. 2/ 47 ـ 48.

فالإنسان أكمل مجالي الحق، لأنه «المختصر الشريف»، و«الكون الجامع» لجميع حقائق الوجود ومراتبه، هو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية، ولهذا استحق، دون سائر الخلائق، أن تكون الخلافة له عن الله.

والإنسان لما فيه من نفس وعقل شاكل الوجود الأزلي غير المتغير، ولما فيه من هيولى مشخصة أو مادة مشخصة، كان مشاكلاً للوجود المتغير الفاني، ولهذا صلح لأن يكون في مركز متوسط بين الوجودين، وأن يكون عقدة صلتهما وارتباطهما، ولذلك يقول ابن رشد: «وأما الصورة الحاصلة بعد اختلاط الاسطقسات وامتزاجها، كصور النبات والحيوان وصورة الإنسان، فإن وجودها في نفسها إنما هو من أجل النفس الناطقة، ووجود النفس الناطقة من أجل الأفضل، كالحال في الأجرام السماوية، ولذلك ما نرى أن أقرب موجود هنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي والكائن الفاسد، ووجود النفس الناطقة هنا، إلى ما دونها من الصور، هي نسبة الناطقة إلى العقل المستفاد» ثم يقول: «إن الإنسان هو الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول، ولذلك تمم الله له هذا الوجود الذي لحقه النقصان، لبعده عنه»[1].

لكن إذا كان الفلاسفة يقولون أن الإنسان قد وصل إلى هنا عن طريق التطور التدريجي البطيء، فهو يمثل حلقة من حلقات السلسلة التطورية، فكيف نفسر مسألة الجنة التي وجد فيها «آدم»، أهي جنة المأوى التي يدخلها المتقون في الآخرة؟ أم هي جنة من جنات الأرض، أي حدائقها؟

الواقع أن العلماء قد اختلفوا في هذا الأمر اختلافاً بيناً، وقد حكى الخلاف في هذه المسألة كثير من العلماء، منهم أبو محمد بن حزم في الملل والنحل، وابن القيم في حادي الأرواح، وابن كثير في البداية والنهاية، والبيضاوي في تفسيره والأستاذ محمد إقبال في تجديد التفكير الديني في الإسلام، والأستاذ عبد الكريم الخطيب في التفسير القرآني للقرآن، والأستاذ عبد الوهاب النجار في قصص الأنبياء، وغير هؤلاء كثير.

---

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص 158 ـ 159. وقارن: د. بيصار: في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود ص 164، طبعة ثالثة 1973 بيروت.

وحاصل الخلاف في مسألة الجنة، أنها جنة المأوى التي وعد بها المتقون، أو أنها جنة سماوية أخرى اخترعها الله لآدم وحواء، أو أنها جنة من جنات الأرض، أو التوقف في أمرها لتكافؤ الأدلة وتعارضها.

والقول بأن الجنة هي جنة المأوى ودار الثواب والعقاب، حكاه أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي ابن خطيب السري في تفسيره عن الجمهور، وقال به أبو عيسى الرماني في تفسيره، وحكاه عن الحسن، وعمرو، وواصل وأبي علي، وأبي بكر، وأهل التفسير.

والقول بأنها جنة أرضية، قال به منذر بن سعيد البلوطي في تفسيره، وحكاه عن أبي حنيفة وأصحابه، وعن وهب بن منيه، وقال به عبد الله بن عباس، وأبي ابن كعب، وقال به أبو القاسم الراغب في تفسيره، وحكاه عن بعض المتكلمين، وحكاه القرطبي في تفسيره عن المعتزلة والقدرية، وحكاه ابن زيد المالكي في تفسيره عن سفيان بن عيينة، وعن ابن قتيبة في كتابه «المعارف»، وحكاه ابن الخطيب في تفسيره عن أبيّ القاسم البلخي، وأبي مسلم الأصبهاني، وحكاه أبو الحسن الماوردي عن ابن بحر[1]. وقال به «محمد إقبال» في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» والأستاذ عبد الوهاب النجار في كتابه «قصص الأنبياء»، حيث يقول: «ومن رأيي تفويض أمر تلك الجنة إلى علم الله تعالى فهو الذي يعلم أن كانت في السماء أو في الأرض، وهذا لا يمنعني أن أقول أني أميل إلى أنها من جنات الأرض»[2].

والذين قالوا بالرأي السابق حملوا الإهباط على الانتقال من بقعة إلى أخرى، أو من مكان إلى آخر، كما في قوله تعالى: **﴿اهبطوا مصراً﴾**[3] وقالوا بأن الجنة كانت بستاناً جعله الله تعالى امتحاناً لآدم، وأن هذه الجنة كانت في شرقي أرض الهند، أو في عدن في اليمن، وقد جاء وصف تلك الجنة في الإصحاح الثاني من سفر التكوين، بما يفيد أنها عند منابع دجلة. وهناك رأي لبعض علماء البحار يقول بأن الجنة التي وجد فيها آدم كانت في قارة غير هذه

(1) ابن قيم الجوزية: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص 24 ـ 26 طبعة 1971م.

(2) عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء ص 9، طبعة ثالثة، بيروت.

(3) سورة البقرة: الآية 61.

القارات المعروفة الآن، هي قارة في جوف المحيط الآن، وكانت تسمى قارة «مو»، ويقولون بأنها غرقت بحوادث زلزالية، واستقرت بسهولها وجبالها، وما كان عليها من حيوان وشجر وزرع في أعماق المحيط الهندي، وقد مات بسبب غرقها نحو ستين مليوناً من الناس»[1]. ويقول «إخوان الصفا» بأن آدم قد تكون تحت خط الاستواء «واعلم يا أخي بأن الحيوانات التامة الخلقة كلها كان بدء كونها من الطين أولاً، ذكراً وأنثى، ثم توالدت وتناسلت وانتشرت في الأرض، سهلاً وجبلاً، وبراً وبحراً، من تحت خط الاستواء، حيث يكون الليل والنهار متساويين والزمان أبداً معتدلاً هناك بين الحر والبرد والمواد المتهيئة لقبول الصورة موجودة دائماً، وهناك أيضاً تكون أبونا آدم أبو البشر زوجته، ثم توالدا وتناسلت أولادهما، وامتلأت الأرض منهم، سهلاً وجبلاً، وبراً وبحراً، إلى يومنا هذا[2]». ويذكر «البيضاوي» أن الجنة ـ على رأي القائلين بالجنة الأرضية ـ كانت بستاناً بأرض فلسطين، أو بين فارس وكرمان، خلقه الله تعالى امتحاناً لآدم وحمل الإهباط على الانتقال منه إلى أرض الهند[3]. ويقول بعضهم بأن الإنسان نشأ في الهند، ثم انتشر من الإقليم الهندي إلى كل أرجاء الكرة الأرضية[4].

لكن العلم الحديث يقول أنه فيما يتعلق بمكان نشأة الإنسان، فإنه لا يزال هذا الموضوع مسألة تخمين محض، وأن النظرية القديمة القائلة بأن آسيا الوسطى هي مهد الإنسان تقوم على فروض غير صحيحة ولم يعد يؤخذ بها. كما يقول بأن توزيع القردة العليا الحية يؤدي إلى الظن بأن تشعب الإنسان من الجذع البشراني إنما حدث في مكان ما في المنطقة التي تضم غرب أوروبا والنصف الشمالي من أفريقيا، وجنوب آسيا، مع رجحان كفة أفريقيا وآسيا إلى حد كبير، لكنه لا يوجد حتى الآن دليل حقيقي يؤدي إلى رأي قاطع[5].

(1) عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء ص 10.

(2) إخوان الصفا: رسائل 2/ 121 طبعة 1305هـ.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 24 طبعة 1966م.

(4) إسعاف النشاشيبي: كلمة موجزة في سير العلم وسيرتنا معه ص 9 طبعة 1340هـ.

(5) موسوعة تاريخ العالم 1/ 5 أصدرها وليام لانجر أشرف على الترجمة د. محمد مصطفى زيادة في خمسة أجزاء طبعة مصر.

أم الرأي القائل بأن الجنة هي جنة سماوية اخترعها الله لادم وزوجته، فقد حكاه أبو الحسن الماوردي في تفسيره عن الحسن، وحكاه ابن الخطيب في تفسيره عن الجبائي، وهم يقولون بأن تلك الجنة كانت في السماء السابعة، جعلها الله تعالى دار ابتلاء لآدم، ولكن لا يدري الإنسان كيف تكون الجنة دار ابتلاء.

وأما الرأي القائل بالتوقف، ووكل أمر هذه الجنة إلى علم الله سبحانه، فقد قال به أو الحسن الماوردي في تفسيره، وحكاه أبو عيسى الرماني في تفسيره عن ابن الخطيب، وحكاه ابن زيد المالكي في تفسيره عن ابن نافع.

وتتلخص حجج القائلين بأن الجنة هي جنة الخلد التي وعد بها المتقون يوم القيامة، فيما يأتي:

أ ـ أن هذا هو الذي فطر الله عليه الناس، صغيرهم وكبيرهم، لم يخطر بقلوبهم سواه، وأكثر الناس لا يعلم في ذلك نزاعاً، وقد روى «مسلم» في صحيحة من حديث أبي مالك عن أبي هريرة، وأبي مالك عن ربعي عن حذيفة قالا: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله تعالى الناس فيقوم المؤمنون حتى تزلف لهم الجنة، فيأتون آدم عليه السلام فيقولون: يا أبانا، استفتح لنا الجنة. فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم؟» فهذا يدل على أن الجنة التي أخرج منها هي بعينها التي يطلب منه أن يستفتحها. وفي الصحيحين حديث احتجاج آدم وموسى وقول موسى «أخرجتنا ونفسك من الجنة»، ولو كانت في الأرض فهم قد خرجوا من بساتين فلم يخرجوا من الجنة.

ب ـ أن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين**﴾[1] يدل على أن هبوطهم كان من الجنة من وجهين: أحدهما: من لفظة «اهبطوا» فإنه نزول من علو إلى أسفل، والثاني: قوله: ﴿**ولكم في الأرض مستقر**﴾ عقب قوله: ﴿**اهبطوا**﴾ فدل على أنهم لم يكونوا قبل ذلك في الأرض.

جـ ـ أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد وصف جنة آدم بصفات لا تكون إلا

---

(1) سورة البقرة: الآية 36.

في جنة الخلد، فقال: ﴿**إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعري، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحي**﴾[1] وهذا لا يكون في الدنيا أصلاً.

د ـ أنه لو كانت تلك الجنة في الدنيا لعلم آدم كذب إبليس في قوله: ﴿**هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى**﴾[2]، فإن آدم كان يعلم أن الدنيا منقضية وأن ملكها يبلى.

هـ ـ أن الجنة جاءت معرفة بأل التعريفية في جميع المواضع كقوله: ﴿**اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾[3] ونظائره، ولا جنة يعهدها المخاطبون، ويتعرفونها إلا جنة الخلد التي ﴿**وعد الرحمن عباده بالغيب**﴾[4]، فقد صار هذا الاسم علماً عليها بالغلبة.

و ـ أن الله سبحانه قد ضمن لآدم، إن تاب إليه وأناب، أن يعيده إليها، كما روى «المنهال» عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه**﴾[5] قال: «يا رب، أم تخلقني بيدك؟ قال: بلى، قال: أي رب، ألم تنفخ فيّ من روحك؟ قال: بلى. قال: أي رب، ألم تسكني جنتك؟ قال: بلى. قال: أي رب، ألم تسبق رحمتك غضبك؟ قال: بلى. قال: أرأيت إن تبت وأصلحت، أراجعي أنت إلى الجنة؟ قال: بلى. قال: فهو قوله تعالى: ﴿**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه**﴾[6]».

تلك هي حجج القائلين بأن الجنة هي «جنة عدن»، أما الذين قالوا بأن الجنة جنة أرضية، وأنها ليست جنة الخلد، فقد قالوا بأن هذا قول تكثر الدلائل الموجبة للقول به، وتتلخص حججهم فيما يلي:

أ ـ أن الله سبحانه قد أخبر على لسان جميع رسله أن جنة الخلد إنما يكون الدخول إليها يوم القيامة، ولم يأت زمن دخولها بعد.

ب ـ أن الله سبحانه وصف الجنة التي أعدت للمتقين بأنها دار المقامة،

---

(1) سورة طه: الآيتان 118، 119.
(2) سورة طه: الآية 120.
(3) سورة البقرة: الآية 35.
(4) سورة مريم: الآية 61.
(5) سورة البقرة: الآية 37.
(6) ابن القيم: حادي الأرواح ص 27 ـ 31 الطبعة الثانية سنة 1971 القاهرة.

فمن دخلها أقام بها، ولم يقم آدم بالجنة التي دخلها، ووصفها بأنها جنة الخلد، وآدم لم يخلد فيها، ووصفها بأنها دار ثواب وجزاء لا دار تكليف وأمر ونهي، ووصفها بأنها دار سلامة مطلقة لا دار ابتلاء وامتحان، وقد ابتلي آدم فيها بأعظم الابتلاء، ووصفها بأنها دار لا يعصى الله فيها أبداً، وقد عصى آدم ربه في جنته التي دخلها، ووصفها بأنها ليست دار خوف ولا حزن، وقد حصل للأبوين فيها من الخوف والحزن ما حصل، وسماها دار السلام ولم يسلم فيها الأبوان من الفتنة، وسماها دار القرار، ولم يستقرا فيها، وقال في داخليها: **﴿وما هم منها بمخرجين﴾**[1]، وقد أخرج منها الأبوان، وقال: **﴿لا يسهم فيها نصب﴾**[2]، وقد ند فيها آدم هارباً فاراً، وطفق يخصف ورق الجنة على نفسه، وهذا هو النصب بعينه، وأخبر أنه لا لغو فيها ولا تأثيم، وقد سمع فيها آدم لغو إبليس وإثمه، وأخبر أنه لا يسمع فيها لغو ولا كذاب، وقد سمع فيها آدم عليه السلام كذب إبليس، وقد سماها الله ـ سبحانه ـ مقعد صدق، وقد كذب فيها إبليس، وحلف على كذبه.

جـ ـ أن الله ـ تعالى ـ قد قال للملائكة: **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**[3]، ولم يقل إني جاعل في جنة المأوى.

د ـ أن الله سبحانه قد أخبر عن إبليس أنه قال لآدم: **﴿هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾**[4] فإن كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد أسكن آدم جنة الخلد والملك الذي لا يبلى، فكيف لم يرد عليه بأن يقول له: كيف تدلني على شيء أنا فيه، وقد أعطيته؟ ولم يكن سبحانه قد أخبر آدم إذ أسكنه الجنة أنه فيها من الخالدين، ولو علم أنها دار الخلد لما ركن إلى قول إبليس، ولا مال إلى نصيحته، ولكنه لما كان في غير دار خلود غره بما أطعمه فيه من الخلد.

هـ ـ أن جنة الخلد هي دار القدس التي لا يسكنها إلا طاهر مقدس، فكيف توصل إليها إبليس، الرجس النجس، المذموم المدحور، حتى فتن فيها آدم ووسوس له؟

---

(1) سورة الحجر: الآية 48.

(2) سورة الحجر: الآية 48.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

(4) سورة طه: الآية 120.

لأ ـ أنه قد روى عن النبي ﷺ أن آدم عليه السلام نام في جنته، وجنة الخلد لا نوم فيها بالنص وإجماع المسلمين، فإن النبي ﷺ سئل: «أينام أهل الجنة في الجنة؟ قال: لا. النوم أخو الموت، والنوم وفاة»، والوفاة تقلب حال، ودار السلام مسلمة من تقلب الأحوال، والنائم ميت أو كالميت.

و ـ أنه لا نزاع أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد خلق آدم في الأرض، ولم يذكر في موضع واحد أصلاً أنه نقله إلى السماء بعد ذلك، فالله قد خلقه من تربة هذه الأرض، وأخبر أنه خلقه من سلالة من طين، وأنه خلقه من صلصال من حمأ مسنون، وقيل في الصلصال أنه الذي له صلصلة ليبسه، وقيل: هو الذي تغيرت رائحته، من قولهم: صل اللحم، إذا تغير. والحمأ: الطين الأسود المتغير. والسنون: المصبوب. وهذه كلها أطوار للتراب الذي هو مبدؤه الأول، ولم يخبر سبحانه وتعالى أنه رفعه من الأرض إلى فوق السماوات، لا قبل التخليق ولا بعده.

ح ـ أن الله سبحانه لما خلق آدم أعلمه أن لعمره أجلاً ينتهي إليه.

ط ـ أن الجنة ليست دار تكليف، وقد كلف الله سبحانه الأبوين، بنهيهما عن الأكل من الشجرة، فدل على أنها دار تكليف، لا دار جزاء وخلد[1].

وقد رد القائلون بجنة أرضية على حجج القائلين بأن الجنة هي جنة الخلد بما يأتي:

أ ـ أن القول بأن هذا مما فطر الله عليه عباده بحيث لا يعرفون سواه، لا يسلم لهم، فالمسألة سمعية لا تعرف إلا بأخبار الرسل، وقد تلقى الخبر من القرآن، لا من المعقول ولا من الفطرة، فالمتبع فيه ما دل عليه الكتاب والسنة، ولم يدل عليه الكتاب أو السنة، ولا قال صاحب أو تابع بأنها جنة الخلد.

ب ـ وأما الاستدلال بحديث أبي هريرة، وقول آدم: «وهل أخرجكم منها إلا خطيئة أبيكم؟» فإنما يدل على تأخر آدم عليه السلام عن الاستفتاح، للخطيئة التي تقدمت منه في دار الدنيا، وأنه بسبب ذلك، أي بسبب تلك

(1) ابن القيم: حادي الأرواح ص 32 ـ 37.

الخطيئة حصل له الخروج من الجنة، كما في اللفظ الآخر: «إني نهيت عن أكل الشجرة فأكلت منها» فأين في هذا ما يدل على أنها جنة المأوى، بمطابقة أو تضمن أو التزام؟ وكذلك قول موسى له: «أخرجتنا ونفسك من الجنة» فإنه لم يقل له: أخرجتنا من جنة الخلد.

جـ ـ أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وقلنا اهبطوا**﴾ عقيب إخراجهم من الجنة، فلفظ الإهباط لا يستلزم النزول من السماء إلى الأرض، غايته أن يدل على النزول من مكان عال إلى أسفل منه. وهذا غير منكر، فإنها كانت في أعلى الأرض فاهبطوا منها إلى الأرض. وكان الأمر لآدم عليه السلام وزوجه وعدوهما، فلو كانت الجنة في السماء لما كان عدوهما متمكناً منها بعد. إهباطه الأول لما أبى السجود لآدم عليه السلام، فالآية أيضاً من أظهر الحجج على القائلين بأن الجنة هي جنة الخلد.

د ـ وأما قوله تعالى: ﴿**ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين**﴾ فهذا لا يدل على أنهم لم يكونوا قبل ذلك في الأرض فإن الأرض اسم جنس، وكانوا في أعلاها وأطيبها وأفضلها، في محل لا يدركهم فيه جوع ولا عرى، ولا ظمأ ولا ضحى، فاهبطوا إلى أرض يعرض فيها ذلك كله، وفيها حياتهم وموتهم، وخروجهم من القبور.

هـ ـ أما القول بأنه سبحانه وتعالى وصفها بصفات لا تكون في الدنيا، فجوابه أن تلك الصفات لا تكون في الأرض التي أهبطوا إليها، فمن أين لهم أنها لا تكون في الأرض التي أهبطوا منها؟.

و ـ أما القول بأن الجنة وردت معرفة بأل التي للعهد، فتنصرف إلى جنة الخلد، فقد وردت ـ أيضاً ـ بأل غير مراد بها جنة الخلد قطعاً، كقوله تعالى: ﴿**إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذا أقسموا ليصرمنها مصبحين**﴾[1].

ز ـ وأخيراً ـ فإن القول بأن الله سبحانه وتعالى ضمن لآدم عليه السلام، إن تاب، أن يعيده إلى الجنة، فلا ريب أن الأمر كذلك، ولكن ليس يعلم أن الضمان إنما يتناول عودة إلى تلك الجنة بعينها، بل إذا أعاده إلى جنة الخلد

---

(1) سورة القلم: الآية 17.

فقد وفى ـ سبحانه ـ بوعده حق الوفاء. ولفظ العودة لا يستلزم الرجوع إلى عين الحالة الأولى، ولا زمانها، ولا مكانها، بل ولا إلى نظائرها، كما قال شعيب لقومه[1]: **﴿قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾**[2].

وقد رد القائلون بأن الجنة هي جنة الخلد على حجج القائلين بأنها جنة أرضية بما يلي:

أ ـ ردوا على أن دخول الجنة يكون يوم القيامة بأن هناك دخولاً عارضاً قبل يوم القيامة، فقد دخلها النبي ﷺ ليلة الإسراء.

ب ـ وأن أوصاف الجنة التي لم توجد في جنة آدم، ردوا عليها بأن هذا خاص بيوم القيامة.

جـ ـ كما ردوا على القول بأن الجنة دار جزاء وثواب لا دار تكليف، بأن ذلك ـ أيضاً ـ يكون يوم القيامة، أما وقوع التكليف في دار الدنيا فلا دليل على امتناعه البتة، كما أن التكليف لم يكن من الأعمال التي يكلف بها الناس في الدنيا من صيام وصلاة وزكاة ونحوها، وإنما كان حجراً عليهما في شجرة واحدة من جملة أشجارها.

د ـ وقد ردوا على مسألة النوم في الجنة، بأن النوم ممكن قبل يوم القيامة فقط.

هـ ـ كما ردوا على مسألة صعود إبليس بعد إهباطه بأنه ممكن وأن صعوده عارض.

و ـ أما مسألة علم آدم لمقدار أجله، فقد ردوا عليه بأن إعلامه بذلك لا ينافي إدخال الجنة وإسكانه فيها مدة.

ز ـ أما مسألة خلق الإنسان من الأرض، فقد ردوا عليها بقولهم بأن هذا صحيح، ولكن كمل خلقه في جنة الخلد، وحتى لو كمل خلقه في الأرض لم

---

(1) ابن القيم: حادي الأرواح ص 38 ـ 41.

(2) سورة الأعراف: الآية 89.

يمتنع أن يصعد إلى السماء، فقد صعد المسيح عليه السلام، وقد أسرى ببدن الرسول ﷺ وروحه إلى فوق السماوات[1].

تلك هي تفصيلات الخلاف في جنة آدم، وهذه هي الحجج التي ساقها كل فريق، والردود التي رد بها بعضهم على بعض. وهي كما هو واضح، متعارضة، غير أن هناك نقطة يتفق عليها الجميع، وهي أن آدم قد نشأ في الأرض، ومن الأرض. وهذه النقطة، في الواقع، ترجح القول بأن جنة آدم كانت جنة أرضية، وتعطي إمكانية وجود آدم أو الإنسان عن طريق التطور.

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ يقول: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾**[2]، ومعنى هذا أنه حين أصبحت الأرض صالحة لاستقبال الكائن البشري أعلن الله ـ تعالى ـ في الملأ الأعلى هذا الخبر، وآذن الملائكة بأن كائناً بشرياً سوف يظهر في الكوكب الأرض، وسيتولى قيادة هذا الكوكب، ويكون خليفة الله فيه. والآية صريحة في أن هذا الكائن البشري أرضي المولد والنشأة والموطن، وأنه من طينة الأرض نشأ، وفي الأرض يتقلب، وفي شؤونها يتصرف. فلم يكن آدم ابن السماء فلما عصى ربه طرد منها ليكون خليفة الله على الأرض. ولو كان ذلك كذلك لما كان للملائكة أن ينفسوا على آدم هذه الخلافة، التي تبدو في هذا التصور تجريماً وعقوبة، أكثر منها حباء وتكريماً. ولكن آدم ـ وهو ابن الماء والطين ـ لا يتوقع منه إلا أن ينضح بما في الماء والطين، وبما يتخلق من الماء والطين، من طبائع بهيمية تغري بالعدوان والفساد، وهذا ما جعل الملائكة يقولون هذا القول بين يدي الله في آدم وما يتوقع منه، فما هو إلا الإنسان في جلد حيوان ذي مخالب وأنياب. وذلك قبل أن يكشف الله لهم عن ملكات أخرى لهذا الكائن الترابي لا يملكها الملائكة في عالمهم العلوي، عالم النور والصفاء.

فإذا آذن الله الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة، فقد تمضي مئات السنين وآلافها قبل أن يظهر هذا الخليفة؟ ثم إذا ظهر فقد تمضي مئات السنين وآلافها قبل أن يتحدث الملائكة إلى الله بهذا الحديث عن آدم: «أتجعل فيها

(1) ابن القيم: حادي الأرواح ص 41 ـ 43.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

من يفسد فيها ويسفك الدماء»، وذلك بعد أن عاش الإنسان على هذه الأرض، وأحدث ما أحدث فيها من خير وشر.

ولكن يجب التوقف قليلاً مع قصة خلق آدم كما تحدث عنها القرآن، لا على ما جاءت به التفاسير من اسرائيليات وأساطير عن خلق آدم، فألقت بذلك ظلالاً على آيات الله، وأخرجت منها مفهومها لخلق آدم يبعد كثيراً عما صرح به منطوق الآيات ومفهومها، ويصادم بعض حقائق العلم الحديث فيما كشف عنه علم الحياة وأصل الأنواع، بل ويصادر العقل الإسلامي الذي يفهم القرآن على ضوء هذه التفاسير، فلا يجد له سبيلاً إلى النظر والبحث عن أصل الإنسان، ومكانه في سلسلة التطور.

فالواقع أن القرآن الكريم يعرض قصة خلق آدم عرضاً محكماً يقف أمامه العلم خاشعاً مستسلماً، ويستقبله العقل راضياً مسلماً، لا يستطيع أن يجد فيه ثغرة للطعن أو النقض. ومع أن القرآن ليس كتاب علم بالمفهوم الحديث الضيق وليس من همه أن يقرر حقائق علمية فإنه في قضية خلق آدم قد أمسك بها من أطرافها، وجاء بها على الوضع الذي يلتقي مع الحقائق العلمية في أصدق وجوهها.

فالقرآن قد أفاض في الحديث عن خلق الإنسان إفاضة ليس بعدها إضافة، فها هو يقول عن خلق الإنسان: **﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة، مخلقة وغير مخلقة﴾**[1]، **﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾**[2]، **﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾**[3]، **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين﴾**[4]، **﴿إنا خلقناهم من طين لازب﴾**[5]، **﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين﴾**[6]، **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾**[7]، **﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً، وقد خلقكم**

(1) سورة الحج: الآية 105.
(2) سورة الحجر: الآية 26.
(3) سورة الرحمن: الآية 14.
(4) سورة ص: الآية 71.
(5) سورة الصافات: الآية 11.
(6) سورة السجدة: الآية 7.
(7) سورة المؤمنون: الآية 12.

أطواراً﴾[1]، **﴿والله أنبتكم من الأرض نباتاً﴾**[2].

فالطين كما تصرح به الآيات هنا، هو الأصل الذي خلق منه الإنسان، وأن هذا الطين قد تقلب في أطوار عديدة حتى ظهر منه هذا الإنسان، فهناك التراب، وهناك الطين، وهناك الطين اللازب، ثم الصلصال، ثم الحمأ المسنون. فالتراب هو المادة الأولى في خلق الإنسان، ثم يلبس التراب طوراً آخر هو الطين، وينتقل الطين إلى طور جديد هو الصلصال[3]، ثم الصلصال إلى حمأ مسنون، وهكذا يتنقل التراب في أطوار حتى يكون إنساناً.

والحمأ المسنون هو الطين بعد أن يتخمر ويتعفن، وبين طور الطين والحمأ المسنون طوراً آخر هو الصلصال، الذي يتحول فيه الطين إلى مادة من الزبد تشبه الفخار.

وبلغة العلم، يكون التراب فالطين، فالصلصال، فالحمأ المسنون، أربعة أطوار تنتقل فيها بذرة الحياة، وأن هذا التخمر والتعفن الذي أصاب الطين فجعله (الحمأ المسنون) لهو بشائر الحياة، إذ هو «البكتريا» التي تولدت فيها خمائر الحياة، وظهرت منها جرثومتها الأولى **﴿ما لكم لا ترجون لله وقاراً، وقد خلقكم أطواراً﴾**.

والعلم الحديث يقول بأن الحياة ظهرت على هذه الأرض ـ أول ما ظهرت ـ على شواطىء البحار، حتى يتكون الطين، فالزبد، فالحمأ المسنون، فالطحالب، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان.

هكذا يقرر العلم الحديث في نشوء الحياة وتطورها، وهكذا يقرر أيضاً فلاسفة الإسلام. والعلم يرى أن هذه الأطوار قد سارت عبر ملايين السنين حتى أثمرت شجرتها الأولى أكمل ثمرة، هي الإنسان.

والقرآن الكريم، وإن لم يتعرض لهذه الشجرة التي كانت منها أصول

---

(1) سورة نوح: الآيتان 13، 14.

(2) سورة نوح: الآية 17.

(3) من الخواص الهامة للصلصال قدرته على تبادل الأيونات الموجبة، إذ تمكنه هذه الخاصية من الاحتفاظ بالقواعد القابلة للذوبان، واللازمة لنمو النبات. انظر: الله يتجلى في عصر العلم ص 117.

الحياة وفروعها، والتي كان الإنسان فرعاً من فروعها، وثمرة من ثمارها، لم يجيء بما ينفي هذه الصلة، وتلك القرابة، التي بين الإنسان وبين عوالم الأحياء، بل إنه قد أشار في أكثر من موضع إلى ما يمكن أن يستقيم منه فهم واضح لتلك الصلة الوثيقة بين الإنسان وعالم الحياة كله، ففي قوله تعالى: ﴿**والله خلق كل دابة من ماء**﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾[2] دلالة قوية على أن الأحياء كلها، ومنها الإنسان مخلقة من مادة واحدة هي الماء، والماء هو المادة التي يتكون منها الطين، إذ لا وجود للطين إلا مع الماء وبالماء.

وقد يوجد عند بعض المفسرين لمحات ذكية تشير إلى شيء من هذا الذي أصبح من مقررات العلم الحديث. فالبيضاوي يقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**من حمأ مسنون**﴾: «أي من طين تغير وأسود من طول مجاورة الماء»[3].

فالقول بانتماء الإنسان، في أصل نشأته، إلى شجرة الحياة العامة النابتة في الأرض، من الأرض، لا يعارض نصاً من نصوص القرآن، بل إنه يلتقي معها في يسر ووضوح. فإذا كان الإنسان ـ آدم ـ خلق من طين، فالأحياء كلها ـ نباتاً وحيواناً ـ مخلوقة من طين. فالإنسان ـ إذن ـ هو ابن هذه الأرض ﴿**منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى**﴾[4]. وأكثر من هذا، يحدث القرآن في صراحة أن الإنسان ـ أي أصله ـ نبتة من نبات الأرض ﴿**والله أنبتكم من الأرض نباتاً**﴾.

ولو كان الإنسان من طينة غير طينة هذه الأرض لما كان له سبيل إلى الحياة على هذه الأرض والقرار فيها، والانتفاع بموجوداتها، من جماد ونبات وحيوان.

وآدم الذي واجه الملائكة قد لا يكون أول السلالة الإنسانية، بل لعله في حلقة متأخرة شيئاً عن الحلقة الأولى لهذه السلسلة. فابن الوردي ينقل لنا

---

(1) سورة النور: الآية 45.

(2) سورة الأنبياء: 30.

(3) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 284.

(4) سورة طه: الآية 55.

نبذة من كتاب «البدء» لأبي زيد البلخي يذكر فيها أبو زيد أن من الجائز أن يكون هناك أوادم كثيرة قبل آدم الذي ننسب إليه فيقول: «وزعم بعض الناس أنه عد قبل آدم هذا الذي ننسب إليه ألف آدم ومائتي آدم، والله أعلم. وكله جائز، لكونه تحت الإمكان ودخل في حد الإيجاد، فأما الذي لا يسوغ القول إلا به، ولا يلزم إلا اعتقاده، انفراد الله ـ سبحانه جل جلاله ـ عن خلقه سابقاً من غير شريك ولا جوهر قديم، وإبداعه الأشياء لا من شيء، سبحانه لا إله إلا هو»[1]. ويذكر ابن الوردي في موضع آخر أن بعضهم قد زعم «أنه كان قبل آدم في الأرض خلق لهم لحم ودم، واستدلوا بقوله: **﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾**، فلم يقولوا ذلك إلا عن معاينة، واحتجوا ـ أيضاً ـ بقول جويبر أنهم كانوا خلقاً فبعث إليهم نبي اسمه يوسف فقتلوه، والذين سكنوا الأرض قبل آدم ثلاث أمم: الذين إبليس من نسلهم، والذين قتلوا نبيهم يوسف، والذين أجلاهم إبليس من الأرض، مع ما قيل أنه كان قبل آدم ألف آدم ومائتا آدم»[2]

ولهذا يرى الفيلسوف المسلم «محمد إقبال» في معرض حديثه عن قصة آدم كما جاءت في القرآن الكريم والتوراة، أن القرآن الكريم يسقط من روايته إسقاطاً تاماً ذكر الحية وحكاية خلق حواء من ضلع من ضلوع آدم، وأن حذف حكاية الحية تجريد للقصة من طابعها الجنسي ومما توحي به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة، وأن حذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي، كما هو الحال في كتاب «العهد القديم» الذي يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل. كما يرى أنه ورد في آيات القرآن التي تتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً، لفظ «بشر» أو «إنسان»، لا لفظ «آدم» الذي احتفظ به للإنسان من حيث هو خليفة الله في الأرض. كما أن غرض القرآن يزداد تحققاً بحذفه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء اللذين ورد ذكرهما في رواية التوراة، واستبقاء القرآن للفظ «آدم» واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معين من البشر. والواقع أن استعمال اللفظ على هذا الوجه لا يعوزه الدليل من القرآن

(1) ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الرغائب ص 249 طبعة 1939 مصر.

(2) المرجع السابق ص 251 ـ 252.

نفسه، فالآية التي تقول: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾[1] توضح ذلك المعنى توضيحاً تاماً[2].

ثم يذكر «إقبال» أن قصة هبوط آدم، كما جاءت في القرآن الكريم، لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أريد بها ـ بالأحرى ـ بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان. وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة علية شخصية بوجوده»[3].

والواقع أن هذا الفهم الذي فهمه «إقبال» لآيات القرآن في خلق آدم، هو أقرب فهم إلى منطوق كلمات القرآن، ودلالتها اللغوية، كما أن هذا الفهم الذي يقف بآيات القرآن عند هذه الحدود يحمي ينابيع القرآن الصافية، من هذا الغثاء الذي يلقي به في ساحتها، من تلقيات الأوهام والخرافات التي تتناقلها الناس ـ جيلاً بعد جيل ـ وتلونها بألوان وأصباغ، تكاد تغطي سماء آيات الكتاب الكريم، وتحجب أضواءها.

ومن الجدير بالذكر ـ أيضاً ـ أن أبا العلاء المعري قد أشار إلى أن من الجائز ألا يكون أول البشر، بقوله:

جائز أن يكون آدم هذا ... قبله آدم على أثر آدم

وقوله:

وما آدم في مذهب العقل ... واحد ولكنه عند القياس أوادم[4]

وما يقول به «المعري» و«إقبال» وغيرهما يقول به العلم الحديث أيضاً، فالإنسان الحديث الموجود الآن ليس هو أول الجنس الآدمي.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 11.

(2) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 97 طبعة 1968 القاهرة.

(3) المرجع السابق ص 99.

(4) نقلاً عن عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء ص 11 ـ 12، الطبعة الثالثة بيروت.

خاتمة

تتنوع نتائج هذا البحث بحسب ما عرض له من قضايا ومناقشات. ولا أود في هذه الخاتمة أن أعيد ما سبق عرضه، ولكن أحب أن أسجل هنا أهم النتائج التي يمكن استخراجها من مثل هذا البحث.

أولاً: يثبت هذا البحث أن مفكري الإسلام قد درسوا قضايا في منتهى الأهمية، تعد في نظر كثير من الباحثين من موضوعات العصر الحديث. فقضية تطور الكائنات الحية ترتبط في أذهان الناس باسم «تشارلز دارون» وكتابه «أصل الأنواع»، ومن هنا اعتبرت قضية عصرية، في حين أن الفلاسفة المسلمين، من أمثال الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا وابن مسكويه، وابن رشد، وغيرهم، قد تناولوا مثل هذه المسائل منذ ما يزيد على ألف عام. صحيح أنهم لم يدرسوا هذه المسائل تحت أسمائها المستخدمة الآن، بل تحت أسماء ومصطلحات أخرى، لكن هذا ـ في الواقع ـ لا يغير من جوهر الأمر شيئاً.

ثانياً: لقد أفاض متكلمو الإسلام في قضية حدوث العالم وقدمه، وأخذوا يتلمسون الأدلة، على حدوث العالم، حتى أنهم اعتمدوا على نظرية، هي في الواقع نظرية مادية في أساسها، فضلاً عن أنها نظرية لا تصلح كأساس جيد لإثبات حدوث العالم، ألا وهي نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، فهذه النظرية تؤدي إلى حدوث العالم وقدمه معاً. والواقع أنه ما كان أغنى هؤلاء المتكلمين عن هذا اللف والدوران، لو أنهم قالوا بنظرية التطور، فإن التطور يثبت أن العالم له بدء، وله نهاية، وما دام العالم له بدء فهو حادث وما دام العالم حادثاً، فله محدث.

ثالثاً: إن النزاع الطويل بين فكرتي الخلق الخاص والتطور، هو في حقيقة أمره ـ نزاع ليس في محله. فالدين لم ينص على أن كل نوع من الموجودات قد خلق مستقلاً، كما أنه في الوقت نفسه، لا يعني التطور أنه ليس هناك خالق لهذه الموجودات. فلماذا النزاع إذن؟.

الواقع أن مذهب التطور لا ينطوي على أمور بعيدة عن الحقيقة، أو متعارضة مع أحكام الدين تعارضاً قطعياً، كما يحسب البعض. الأمر المهم هو أنه ما دام هناك اعتقاد بأن الله ـ تعالى ـ هو الخالق للعالم، لما فيه من أنواع فبعد هذا الاعتقاد لا فرق بين القول بمذهب الخلق الخاص والقول بالتطور عن طريق الارتقاء من مادة أصلية خلقها الله ـ تعالى ـ ثم كون منها الأنواع وفرعها وفق نواميس وضعها الله في هذا الكون. فإن الدين الحق لا يضيق عن قبول حقائق العلم، ولا يتعارض معها، ولا يجمد أمامها، كما يظن الجامدون والجاهلون. فلم يرد نص صريح بأن الله خلق الإنسان الأول من تراب (دفعة واحدة) وإن كان يظهر من بعض النصوص أن تكون الإنسان الأول كان بتمهل وتدريج، وأنه قد مرت عليه مدة من الزمان.

أما الأمر الذي يجب إنكاره إنكاراً تاماً وبكل قوة وتكفير القائل به، فهو أن يزعم إنسان أن الحياة قد نشأت من الجماد بالتولد الذاتي مصادفة عند حصول توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر المادية، لا بقدرة الله سبحانه. هذا هو ما يجب إنكاره، بل ومحاربته أيضاً، لأن المسألة تكون حينئذ مسألة كفر صريح، لا يمكن مهادنته بأي حال من الأحوال، لكن إذا قيل أن الحياة قد نشأت من الجماد، وأنه قد تكون الحياة ظاهرة من ظواهر المادة حدثت من الحركة ومن توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر، ولكن كل ذلك حصل بخلق الله، لا بالمصادفة العمياء، فإن هذا أمر ممكن ومقبول في جملته.

وحل الإشكال هو أن يقال أن الخلق قد حدث وتم عن طريق التطور التدريجي المتمهل، بمعنى أن الله ـ سبحانه ـ أوجد المادة البسيطة ثم رقاها إلى عناصر، ثم إلى معادن، ثم إلى أبسط جسم حي، ثم إلى أدنى النبات أو الحيوان، ثم فرع من ذلك بقية الأنواع، واشتق بعضها من بعض، واختار إبقاء البعض وإبادة البعض، وأجرى جميع ذلك على نواميس، وضعها في المادة، يتسبب عنها ذلك الارتقاء والتنوع، إلى أن بلغت تلك العوالم أنواعها التي هي عليها الآن.

رابعاً: إن ما يقول به فلاسفة الإسلام ومفكروه من حدوث التطور لا يتطابق مع ما يقول به التطوريون المحدثون من أمثال «دارون» أو غيره من

الماديين، من حيث أن فلاسفة الإسلام يؤكدون على حقيقتين هامتين جداً، وهما أن التطور مستمر ولم ينته بوجود الإنسان، فالموت عندهم ما هو إلا مرحلة من مراحل التطور، والحقيقة الثانية لا يرون أن الغاية من التطور هي المحافظة على الحياة فحسب، فهناك غايات أخرى.

خامساً: أن القول بالتطور مبني على إثبات فاعلية الكائنات، وأن هناك طبائع وقوانين لهذه الكائنات، وربط الأسباب بالمسببات. ومن الجدير بالذكر القول بأن هذه القوانين ضرورية في ذاتها بضرورة تركيب ماهيات الأشياء، أو ضرورة خصائصها، أو ضرورة نتائجها. فمن الضروري أن وجد الإنسان أن يكون مركباً من نفس وجسد، وبالهيئة المعلومة، وضحاكاً، ومدنياً. ولكن القوانين غير ضرورية الوجود، وإنما هي ممكنة، لأن الموجودات الطبيعية أنفسها ممكنة الوجود وعدمه، والقوانين خصائص لها وقواعد لأفعالها، متوقفة على شروط وظروف هي ممكنة التحقق وعدم التحقق، وهذا باب مفتوح للمعجزات، فإذا شاء الله ألغى أثر النار فلم تحرق، وإذا شاء شفى المريض دفعة، والشفاء حادث طبيعي، لكن الشفاء دفعة ليس طبيعياً، فهو يتطلب تدخلاً من الله لا يصاحبه ولا يلزم عنه تناقض أو إلغاء قانون. وبهذا المعنى جميع القوانين ممكنة، أو هي ضرورية بضرورة شرطية متى توفرت لها شروطها وظروف الشروط.

وبعد أن عشت مع مبدأ التطور وقتاً ليس بالقصير، تبين لي أن هناك جانباً من فكرنا الإسلامي ينبغي الاهتمام به، وهو دراسة الموضوعات ذات الصلة بحياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة، والتي يحتاج إليها المفكر الإسلامي المعاصر، وفي الوقت ذاته تخدم تراثنا وفكرنا الإسلاميين.

ولهذا فإن أقترح ما يأتي:

أولاً: أن تناول القضايا العصرية، بحيث يكون تناولها شاملاً للجوانب الثلاثة: الدينية، والفلسفية، والعلمية، على أن ينظر لمفكري الإسلام نظرة متكاملة دون تفريق، بحيث نمزج في دراستنا بين هذه الجوانب، لكي نخرج من هذا المزج بعقلية واعية، يتناسب والحياة الحاضرة، وبرؤية كلية شمولية، تتناسب وتراثنا الفكري.

ثانياً: يترتب على الاقتراح السابق أن يؤخذ في الاعتبار، عند وضع مناهج التعليم للطلاب في المراحل الابتدائية والاعدادية والثانوية، هذه الجوانب الثلاثة، الدينية والعلمية، والفلسفية، بحيث يخرج الطالب بوحدة فكرية لا يحس معها بالتناقض بين ما هو علمي أو فلسفي وما هو ديني، الأمر الذي يعصمه من الزلل الفكري في المرحلة الجامعية أو بعدها.

المصادر والمراجع العربية

1 ـ **آتان (دكتور حسين)**: نظرية الخلق عند الفارابي ـ طبعة سنة 1975م ـ دار الحرية للطباعة ـ بغداد.

2 ـ **إخوان الصفا**: رسائل ـ طبعة سنة 1305هـ ـ بمباي، طبعة سنة 1957م ـ دار صادر ـ بيروت.

3 ـ **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)**: مقالات الإسلاميين ـ طبعة سنة 1930م ـ استانبول، طبعة 1950م نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

4 ـ **إقبال (محمد)**: تجديد التفكير الديني في الإسلام ـ ترجمة عباس محمود مراجعة وتقديم المرحوم عبد العزيز المراغي، والدكتور مهدي علام ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1968م ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

5 ـ **الآمدي (سيف الدين)**: غاية المرام في علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ـ طبعة سنة 1971م ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.

6 ـ **الآملي (سيد حيدر)**: جامع الأسرار ومنبع الأنوار ـ تحقيق هنري كوربان، عثمان يحيى ـ طبعة سنة 1969م ـ طهران.

7 ـ **الأهواني (دكتور أحمد فؤاد)**: الفلسفة الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1962م ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة.

8 ـ **باقر الصدر (محمد)**: فلسفتنا ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1970م ـ دار الفكر ـ بيروت.

9 ـ **الباقلاني (أبو بكر)**: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة

والخوارج والمعتزلة ـ طبعة سنة 1947م ـ القاهرة، وطبعة سنة 1957م ـ تحقيق الأب رتشارد مكارثي ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت.

10 ـ **البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)**: الفرق بين الفرق ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة.

11 ـ **أبو البقاء**: الكليات ـ طبعة سنة 1253هـ ـ بولاق القاهرة.

12 ـ **بيصار (فضيلة الأستاذ الدكتور محمد)**: في فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1973م. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

13 ـ **البيضاوي (القاضي أبو سعيد)**: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (جزآن) طبعة سنة 1966م ـ مكتبة المشهد الحسيني ـ القاهرة.

14 ـ **بينيس (دكتور س.)**: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ طبعة سنة 1946م مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

15 ـ **التستري (سهل بن عبد الله)**: رسالة الحروف ـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر ـ ضمن كتاب «من التراث الصوفي ـ سهل بن عبد الله». الجزء الأول.

16 ـ **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون ـ مادة «التكوين» طبعة سنة 1863م. كلكتا.

17 ـ **التوحيدي (أبو حيان)**: المقابسات ـ تحقيق حسن السندوبي، طبعة سنة 1929م ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة.

18 ـ **الجاحظ (أبو عثمان)**: كتاب الحيوان (في سبعة أجزاء) ـ تحقيق وشرح الأستاذ عبد السلام هارون ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1357هـ ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

19 ـ **الجامعة الأمريكية**: المعجم العلمي المصور ـ دار المعارف بمصر.

20 ـ **الجسر (الشيخ نديم)**: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1969م ـ دار العربية بيروت.

21 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: من قضايا الفكر الإسلامي ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1978م ـ القاهرة.

22 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: في الفلسفة الإسلامية: دراسة ونصوص تنشر لأول مرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1976م ـ مكتبة دار العلوم ـ القاهرة.

23 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: دراسات فلسفية وأخلاقية ـ طبعة سنة 1977م ـ القاهرة.

24 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: من التراث الصوفي: سهل بن عبد الله التستري ـ دراسة وتحقيق ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1974م ـ دار المعارف بمصر.

25 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1970م ـ دار الكتب الجامعية ـ القاهرة.

26 ـ **جعفر (الأستاذ الدكتور محمد كمال)**: في الدين المقارن ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1970م ـ دار الكتب الجامعية ـ القاهرة.

27 ـ **الجويني (أبو المعالي)**: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ـ مراجعة المرحوم الأستاذ محمود الخضيري ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1965م ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة.

28 ـ **الجويني (أبو المعالي)**: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، الطبعة الأولى ـ سنة 1950م ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

29 ـ **الجيلاني (عبد الكريم)**: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ـ طبعة سنة 1963م ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة ـ.

30 ـ **ابن حجر (شهاب الدين العسقلاني)**: فتح الباري بشرح البخاري (ستة عشر جزء) طبعة سنة 1959م ـ مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة:

31 ـ **ابن حزم (الإمام)**: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ طبعة سنة 1964م ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة.

32 ـ **حسين (حسن)**: مقدمة ترجمة كتاب «فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء» لارنست هيكل ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1924م ـ مطبعة الشباب القاهرة.

33 ـ **الحصري (ساطع)**: مقال «آراء ابن سينا في الجيولوجيا» ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1952م ـ جامعة الدول العربية ـ القاهرة.

34 ـ **أبو حنيفة**: الفقه الأكبر ـ طبعة سنة 1903م ـ حيدر آباد.

35 ـ **ابن حيان (جابر)**: مختار رسائل جابر بن حيان ـ نشرة بول كراوس ـ طبعة سنة 1354هـ ـ القاهرة.

36 ـ **الخطيب (الأستاذ عبد الكريم)**: التفسير القرآني للقرآن (ستة مجلدات) ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

37 ـ **ابن خلدون**: مقدمة ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة ـ وطبعة سنة 1965م ـ تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ـ لجنة البيان العربي ـ القاهرة.

38 ـ **خليف (دكتور فتح الله)**: مقال «فكرة الخلق» ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الثالث ـ العدد الرابع ـ سنة 1973م ـ الكويت.

39 ـ **الخياط (أبو الحسين)**: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ـ تحقيق وتقديم الدكتور نيبرج ـ طبعة سنة 1925م ـ القاهرة.

40 ـ **الدميري (كمال الدين)**: حياة الحيوان الكبرى ـ تصحيح محمد عطية ـ طبعة سنة 1319هـ ـ المطبعة الأدبية ـ القاهرة. وطبعة سنة 1970م ـ الحلبي ـ القاهرة.

41 ـ **دي بور (ت. ج)**: تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ طبعة سنة 1938م لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

42 ـ **الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)**: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1323هـ ـ المطبعة الحسينية المصرية ـ القاهرة.

43 ـ **الراغب الأصفهاني**: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ـ طبعة سنة 1323هـ ـ المطبعة الحميدية المصرية ـ القاهرة.

44 ـ **رسل (برتراند)**: تاريخ الفلسفة الغربية (جزآن) ـ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة دكتور أحمد أمين ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1968م ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

45 ـ **ابن رشد (أبو الوليد)**: تهافت التهافت (قسمان) ـ تحقيق دكتور سليمان دنيا ـ الطبعة الثانية ـ القسم الأول سنة 1969م ـ القسم الثاني سنة 1971م ـ دار المعارف بمصر.

46 ـ **ابن رشد (أبو الوليد)**: تلخيص ما بعد الطبيعة ـ تحقيق دكتور عثمان أمين ـ طبعة سنة 1958م ـ مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

47 ـ **ابن رشد (أبو الوليد)**: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة ـ طبعة سنة 1972م ـ دار المعارف بمصر.

48 ـ **ابن رشد (أبو الوليد)**: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ تحقيق دكتور محمود قاسم الطبعة الثانية ـ سنة 1964م ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة.

49 ـ **ابن رشد (أبو الوليد)**: تفسير ما بعد الطبيعة، في ثلاثة مجلدات تحقيق الأب موريس بويج ـ المطبعة الكاثوليكية ـ من سنة 1938م إلى سنة 1952م ـ بيروت.

50 ـ **أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي)**: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1946م ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

51 ـ **أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي)**: تعليق على ترجمة مقال «دي بور» عن السببية، بدائرة المعارفة الإسلامية ـ مجلد 11.

52 ـ **أبو زيد (دكتور أحمد)**: مقال التحرير ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الثالث العدد الرابع ـ سنة 1973م ـ الكويت.

53 ـ **سبحاني (مولانا آزار)**: تعاليم الإسلام في ضوء الفلسفة الربانية ـ شرح وترجمة محمد معاذ ـ تقديم وتحليل الدكتور عبد الوهاب عزام ـ طبعة سنة 1949م ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

54 ـ **سماحة (عبد الحميد)**: في أعماق الفضاء ـ طبعة سنة 1945م ـ جماعة النشر العلمي ـ القاهرة.

55 ـ **السنوسي (محمد بن يوسف)**: المقدمة في أصول الدين ـ نشرة لوسياني ـ Luciani طبعة سنة 1908م ـ الجزائر.

56 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: الإشارات والتنبيهات (ثلاثة مجلدات) ـ صححه وعلق عليه وقدم له دكتور سليمان دنيا ـ من سنة 1947م إلى سنة 1948م ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

57 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: رسالة الحدود ـ طبعة سنة 1963م ـ المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة.

58 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: الرسالة العرشية ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ طبعة سنة 1354هـ حيدر آباد.

59 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: عيون الحكمة ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ طبعة سنة 1954م ـ المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة.

60 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: النجاة ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1331هـ مطبعة دار السعادة ـ القاهرة.

61 ـ **ابن سينا (أبو علي)**: كتاب الهداية ـ تحقيق وتقديم وتعليق دكتور محمد عبده ـ الطبعة الثانية سنة 1974م ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ القاهرة.

62 ـ **السيوطي (جلال الدين)**: الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ـ (في جزأين) ـ نشرة عبد الحميد أحمد حنفي ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة.

63 ـ **الشحات (علي أحمد)**: أبو الريحان البيروني: حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية ـ طبعة سنة 1968م ـ دار المعارف بمصر.

64 ـ **شرف (دكتور محمد جلال)**: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في

الفكر الإسلامي ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1972م ـ دار المعارف بمصر.

65 ـ **الشهرستاني**: الملل والنحل (خمسة أجزاء في مجلدين) طبعة سنة 1964م ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة.

66 ـ **الشيرازي (صدر الدين)**: الأسفار الأربعة (في أربعة مجلدات) طبعة حجرية ـ طهران.

67 ـ **صليبا (دكتور جميل)**: المعجم الفلسفي (جزآن) ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1971م ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

68 ـ **ابن طفيل**: حي بن يقظان ـ قدم له وحققه فاروق سعد ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1974م ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

69 ـ **عاشور (دكتور محمد عبد القادر، ودكتور محمد كمال فؤاد)**: محاضرات في علم النبات ـ مطبعة جامعة القاهرة.

70 ـ **العامري (أبو الحسن)**: الإعلام بمناقب الإسلام ـ تحقيق ودراسة دكتور أحمد عبد الحميد غراب ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1967م ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة.

71 ـ **عبد الباقي (إبراهيم محمد)**: الدين والعلم الحديث ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1964م ـ القاهرة.

72 ـ **عبد الجبار (القاضي أبو الحسن)**: المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ الجزء التاسع ـ تحقيق الدكتور توفيق الطويل، وسعيد زايد، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ـ الطبعة الأولى ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة.

73 ـ **ابن عربي (محي الدين)**: الفتوحات المكية ـ السفر الثالث ـ تحقيق دكتور عثمان يحيى ـ تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ـ طبعة سنة 1974م الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ وطبعة سنة 1957م ـ دار صادر ـ بيروت.

74 ـ **عزام (دكتور عبد الوهاب)**: التصوف وفريد الدين العطار ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1945م ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

75 ـ **عفيفي (دكتور أبو العلا)**: مقال «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة» ضمن الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1969م ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة.

76 ـ **العقاد (عباس محمود)**: الإنسان في القرآن ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1969م ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

77 ـ **غربال (محمد شفيق وآخرون)**: الموسوعة العربية الميسرة ـ الطبعة الأولى ـ دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ـ القاهرة.

78 ـ **الغزالي (أبو حامد)**: تهافت الفلاسفة ـ تحقيق وتقديم دكتور سليمان دنيا ـ الطبعة الخامسة سنة 1972م ـ دار المعارف،بمصر.

79 ـ **الغزالي (أبو حامد)**: منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم ـ تحقيق دكتور سليمان دنيا ـ الطبعة الثانية سنة 1969م ـ دار المعارف بمصر.

80 ـ **الغزالي (أبو حامد)**: المنقذ من الضلال ـ طبعة سنة 1963م ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة.

81 ـ **الفارابي (أبو نصر)**: آراء أهل المدينة الفاضلة ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1948م ـ مكتبة الحسين التجارية ـ القاهرة.

82 ـ **الفارابي (أبو نصر)**: الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ـ نشرة ديتريص.

83 ـ **الفارابي (أبو نصر)**: الجمع بين رأيي الحكيمين ـ طبعة بيروت.

84 ـ **الفارابي (أبو نصر)**: السياسة المدنية ـ تحقيق دكتور فوزي متري نجار ـ طبعة سنة 1964م ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت.

85 ـ **الفارابي (أبو نصر)**: عيون السائل ـ مكتبة صبيح.

86 ـ **فرجارا (وليم)**: كنوز العلم: أسئلة وأجوبة ـ ترجمة ـ الطبعة الأولى سنة 1964م ـ القاهرة.

87 ـ **فروخ (دكتور عمر)**: تاريخ العلوم عند العرب ـ طبعة سنة 1970م ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

88 ـ **قاسم (دكتور محمود)**: دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1970م ـ دار المعارف بمصر.

89 ـ **قاسم (دكتور محمود)**: ابن رشد وفلسفته الدينية ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة.

90 ـ **قاسم (دكتور محمود)**: محيي الدين بن عربي وليبنتز ـ الطبعة الأولى سنة 1972م ـ مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة.

91 ـ **قاسم (دكتور محمود)**: مقدمة تحقيق كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1964م ـ الانجلو المصرية ـ القاهرة.

92 ـ **ابن قتيبة (أبو محمد)**: عيون الأخبار (أربعة أجزاء) ـ طبعة سنة 1963م ـ المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر ـ القاهرة.

93 ـ **القرطبي (أبو عبد الله محمد)**: الجامع لأحكام القرآن ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة.

94 ـ **القزويني (زكريا بن محمد)**: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ـ الطبعة الرابعة ـ سنة 1970م ـ مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

95 ـ **قطب (محمد)**: التطور والثبات في حياة البشر ـ طبعة سنة 1974م ـ دار الشروق ـ بيروت ـ القاهرة.

96 ـ **ابن القيم**: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1323هـ ـ القاهرة.

97 ـ **ابن القيم**: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1971م ـ مكتبة نهضة مصر بطنطا.

98 ـ **كانون (د. جراهام)**: نظرات في تطور الكائنات الحية ـ ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمي محمد ـ مراجعة الدكتور كامل منصور ـ سنة 1969م ـ الأنجلو المصرية ـ القاهرة.

99 ـ **كرم (يوسف)**: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الطبعة الخامسة ـ سنة 1966م ـ

لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

100 ـ **كرم (يوسف)**: الطبيعة، وما بعد الطبيعة ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر.

101 ـ **كرم (يوسف وآخرون)**: المعجم الفلسفي ـ الطبعة الأولى سنة 1966م ـ مطبعة «كوستاتوماس» ـ القاهرة.

102 ـ **كمال (دكتور علم الدين)**: مقال «تطور الكائنات الحية» ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الثالث ـ العدد الرابع سنة 1973م ـ الكويت.

103 ـ **الكندي**: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ـ حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1948م ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

104 ـ **الكندي**: رسائل الكندي الفلسفية (في جزأين) ـ تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ـ الجزء الأول ـ سنة 1950م ـ الجزء الثاني ـ سنة 1953م ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

105 ـ **لانجر (وليم وآخرون)**: موسوعة تاريخ العالم (في خمسة أجزاء) ج أشرف على الترجمة دكتور محمد مصطفى زيادة ـ مكتبة النهضة المصرية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ـ القاهرة.

106 ـ **الماتريدي (أبو منصور)**: كتاب التوحيد ـ حققه وقدم له دكتور فتح الله خليف ـ طبعة سنة 1970م ـ دار المشرق ـ بيروت.

107 ـ **محجوب (فاطمة)**: دائرة معارف الشباب ـ الطبعة الأولى ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة.

108 ـ **مجمع اللغة العربية**: المعجم الوسيط ـ مادة «طور».

109 ـ **مدكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم)**: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق (جزآن) ـ الطبعة الثالثة ـ سنة 1976م ـ دار المعارف بمصر.

110 ـ **ابن مسرة**: رسالة الاعتبار ـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر. ضمن كتاب «في الفلسفة والأخلاق» ـ طبعة سنة 1968م ـ دار الكتب

الجامعية ـ القاهرة.

111 ـ **ابن مسكويه (أبو علي أحمد)**: الفوز الأصغر ـ طبعة سنة 1319هـ ـ بيروت.

112 ـ **ابن مسكويه (أبو علي أحمد)**: تهذيب الأخلاق ـ طبعة سنة 1961م ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

113 ـ **مظهر (إسماعيل)**: مقدمة ترجمة كتاب «أصل الأنواع» لدارون طبعة سنة 1973م ـ مكتبة النهضة ـ بيروت ـ بغداد.

114 ـ **ابن منظور**: لسان العرب ـ مادة «طور».

115 ـ **ميبلي (ألدو)**: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ـ ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار والدكتور محمد يوسف موسى ـ الطبعة الأولى ـ سنة 1962م ـ دار القلم القاهرة.

116 ـ **النجار (عبد الوهاب)**: قصص الأنبياء ـ الطبعة الثالثة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

117 ـ **النشار (دكتور علي سامي)**: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ سنة 1967م ـ دار المعارف بمصر.

118 ـ **النشاشيبي (إسعاف)**: كلمة موجزة في سير العلم وسيرتنا معه ـ طبعة سنة 1340هـ ـ مطبعة دير الروم الأرثوذكس القدس.

119 ـ **هويدي (الأستاذ الدكتور يحيى)**: محاضرت في الفلسفة الإسلامية ـ الطبعة الأولى سنة 1966م ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

120 ـ **وجدي (محمد فريد)**: الإسلام دين علم خالد ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة.

121 ـ **ابن الوردي (سراج الدين أبو حفص عمر)**: خريدة العجائب وفريدة الرغائب ـ طبعة سنة 1939م ـ مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

المصادر والمراجع الأجنبية

1- **Aristote:** Histoire des Animaux, trad. Tricot, Paris, 1957.

2- **Bergh (Van Den):** The notes of Van Den Bergh of the English translation of Tahafut Al-Tahafut. London, 1954.

3- **Gilson (E):** Being and some philosophers - 1949.

4- **Hammond (R.):** The Philosophy of Al-Farabi, N.Y. 1944.

5- **Hamui (Robbert):** Al-Farabi's Philosohpy and its Influence on Scholasticism. Sydny, 1928.

6- **Macdonald:** Development of Muslim theology London, 1903.

7- **O'leary:** Arabic thought and its place in history-Fourth edition London, 1958.

8- **Radhakrishnan:** History of Philosophy - Vol. 1. London, 1962.

9- **Sarton (G):** Introduction to the history of Science. Baltimor, 1927.

10- **Tritton:** Muslim theology. London 1947.

فهرست الموضوعات

الصفحة

1996 / 1 / 533

هذا الكتاب

. . . محاولة في بحث مشكلة من أهم المشكلات الفلسفية، ألا وهي مشكلة تطور الكائنات الحية ووجودها، بما فيها الإنسان، مشكلة المشكلات. فهو بحث في الكون، الموضوع الأول الذي تدرسه الفلسفة، مهما تتنوع المذاهب فيها أو تختلف. وهو موضوع حيوي، يشغل بال الإنسان في كل زمان ومكان.

يتناول هذا الكتاب في قسمه الأول مفهوم التطور لغةً واستصلاحاً ومصادر مبدأ التطور. أما القسم الثاني فهو يتناول العلاقة بين الخلق والتطور انطلاقاً من نظرة فلاسفة الإسلام إلى العالم ونظرتهم إلى الجسم من حيث التجوهر؛ كما يتعرض إلى نظرتهم إلى الكائنات الحية من حيث أنها حية أو غير حية معقباً ذلك بنظرة القرآن الكريم إلى أصل الحياة؛ كما يتعرض إلى حقيقة التطور عند الفلاسفة في النبات والحيوان والإنسان. وأخيراً يحلل ويدرس على المستوى الميتافيزيقي مشكلة السببية والعلية وفاعلية الكائنات وصلة الله سبحانه بها ومفهوم الطبيعة والغاية من التطور.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع